

قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين

السيد جعفر سجّادي



معهد المعارف الحكيمة

(لدراسات الدينية والفلسفية)

THE SAPIENTIAL KNOWLEDGE INSTITUTE

(For Religious & Philosophical Studies)

قاموس المصطلحات الفلسفية
عند صدر المتألهين

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net
رابطہ بديل < mktba.net

اسم الكتاب:	قاموس المصطلحات الفلسفية عند ص
المؤلف:	السيد جعفر سجادي
ترجمة:	علي الحاج حسن
الناشر:	معهد المعارف الحكمية الدراسات الدولية
تصميم الغلاف:	IDEA CREATION
عدد النسخ:	1000
عدد الصفحات:	490
القياس:	17.5 X 24.5
تاريخ الطبع:	ل ٢ - ٢٠٠٦
الطبعة:	الأولى - بيروت

قاموس المصطلحات الفلسفية

عند صدر المتألهين

السيد جعفر سجّادي
ترجمة: علي الحاج حسن

Shiabooks.net



حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

27 / 1426 هـ - 2006 م

٠٢٦٣٨٣

إن الآراء والانحازات والتيارات الواردة الحديث عنها في هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن رأي معهد المعارف الحكمية وإن كانت في سياق
اهتماماته المعرفية.



بيروت - حازم حريك - قرب البنك اللبناني العربي - منتر صولي

هاتف: 01-544622 ج. ب. الشياح 20

Email: almaaret@shurouk.org-maahad@shurouk.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرس

	مقدمة المعهد
١	مقدمة الكتاب
١	ما هو هدف المسلمين من الفللفة والمنطق
٢	ماذا تحدثنا تعاريف الفللفة
٣	الإشراق، المشاء، المعرفة
٤	المذاهب الفلسفية في الحضارة الاسلامة
٦	الحكمة المتعالية ومصادر الأسفار الأربعة
٨	أسلوب عمله وكيفية استخدامه للكتب الأساسية عند الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين
٨	اهم الحكماء غير المسلمين الذين يعودون إلى اليونان. صور الاسكندرية
٩	الحكماء المسلمين الذين ذكرت آثارهم في الأسفار واستفاد من آثارهم
١٥	صدر المتألهين والسهرودي وابن عربي
١٦	منشأ حكمة الإشراق
٢١	السيد حيدر الأملي وصدر المتألهين
٢٢	مجموع التفسيرات
٢٢	تأثير شارحي ابن عربي على صدر المتألهين
٢٣	القرآن المجيد وملا صدر
٣٠	المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين
٣٣	أ
٣٩	أ
١١٥	ب
١٢٩	ت
١٥٩	ث
١٦١	ج
١٧٧	ح
٢١١	خ
٢٢٣	د
٢٢٥	ذ
٢٢٩	ر
٢٣٧	ز
٢٤١	س

ش
س
ض
ط
ظ
ع
غ
ف
ق
ك
ن
و
ه
ي
المصادر

٢٥١
٢٦٢
٢٨١
٣٨٥
٢٩٢
٢٩٥
٣٤٧
٣٥٣
٣٦١
٣٨١
٣٩٥
٣٩٩
٤٤٩
٤٦٥
٤٨١
٤٨٧
٤٨٩

مقدمة المعهد

يشكل المصطلح مدخلاً حقيقياً لفهم الحضارات، فالألم تعبّر عن نفسها من خلال اللغة التي تستخدمها، والتي تعبّر من خلالها عما يجيش في ذاتها من فعالية دينية وثقافية وسياسية... وكلما استطاعت الأمم تحديد المصطلح الذي تحمله في طياتها، توصلت إلى توحيد الإطار المفاهيمي الذي تقوم عليه، ولعل هذا ما دفع المسلمين منذ وقت مبكر إلى التعاطي مع الوافد المستجد والتعاطي معه بجديّة من أجل استيعابه، وجعله جزءاً من المنظومة الإسلامية، فنترجمه مصاغاً ببناء والفاظه.

فإنهضة الفلسفة الإسلامية الأولى، لم تكن نهضة عشوائية بل هي نهضة واعية، حاولت أن تسوّغ: الفلسفة وتجعلها جزءاً من المعارف الإسلامية؛ وهذه المصطلحات لم تأخذ مكانها في التراث الإسلامي على طريقة الاستساق؛ بل أدخلت عليها الكثير من التغييرات، لتتآلف مع الفهم الخاص. وقد عمل الفلاسفة على تخيير الألفاظ للمعاني، وهذا الأمر أنتج فهماً إسلامياً، تبلور من خلال ظهور الكثير من المؤلفات التي حاولت أن تعرف المصطلحات وحدودها منها على سبيل المثال: رسالة الحدود لجابر بن حيان، والحدود والرسوم للكندي، والحدود للخوارزمي....

تكون المصطلح الفلسفي الإسلامي

بدأ الفلاسفة المسلمون في إنشاء نظام اصطلاحى متوافق مع الرؤية الإسلامية. وهذا ما قد تبلور في البداية من خلال ما قام به الكندي من محاولة لإيجاد بعض المصطلحات التي تتناسب مع البنية الذهنية الإسلامية، فهو قد استخدم الأيس بمعنى الوجود مجازاً، لأنه علة له، وفي هذه الفكرة التي تحدث عنها الكندي نراه، يرفض إحدى الأفكار الرئيسية في فلسفة أرسطو، الذي يقول بقدّم العالم، بينما الكندي الذي انطلق من خلفيته الدينية، يولي أهمية خاصة لمصطلح الغائية، ويصعد من ذلك إلى إثبات وجود الله.

أما الفارابي، فقد نظر إلى الفلسفة من وجهة نظر إسلامية صرفة، فهو وإن اطلع على الأثر اليوناني إلا أنه لم يعتبره مقدساً غير قابل للنقد؛ بل عمل على الاستفادة من التراث اليوناني؛ لكنه صاغه من وجهة نظر تحمل مضامين إسلامية، وإذا استمرضنا بعض انتماءات... فإننا نجد توفيقه عبارة عن ضم ما للإسلام إلى ما للفلسفة في إطار واحد، بحيث يبدو أن الإسلام كدليل على صحة ما نقل عن الفلسفة، أو على الأقل بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام.

وهذه المسيرة استتبع بعد ذلك مع السهروردي والآمدي والجرجاني، مما أدى إلى إبراز النجاة والمناطقة والفلاسفة مطواعة اللغة، على الرغم من اختلافهم في المنهج والرؤية، وحتى في مشروعية الفلسفة نفسها. والحال أن عمليات الاشتقاق والنحت والتوليد والقلب النحوية، هي التي خولت هؤلاء... - نأدية لأغراضهم الفكرية التحليلية -، أن يستغلوا هذه العمليات مطورين لغتهم ولكن من خلال عبقريتها الذاتية الفريدة وهي

ضوء الوافد عليها من معان.

مراحل تطور المصطلح الفلسفي

مر المصطلح الفلسفي الإسلامي بمراحل متعددة هي:

١- مرحلة ترجمة المصطلحات الفلسفية من الحضارات الوافدة، وهذه الفترة عرفت مصطلحات مخضرمة، ومخرجة على طريقة اللسان العربي.

٢- تثبيت المصطلح الفلسفي ودمجه في الثقافة الإسلامية، فصنفت المصطلحات المستعملة في العلوم الفلسفية وفقاً لموادها وحسب درجاتها المعرفية.

٣ مرحلة النضج، حيث وصلت المصطلحات الفلسفية إلى مرحلة الثبات، وأصبح لها امتدادات وتداخلات مع سائر العلوم، وهذه المرحلة هي مرحلة شمولية المصطلح الفلسفي وانخراطه نهائياً في العرف اللغوي.

٤ المرحلة الصدراية التي عمل القاموس عليها.

وهذه المرحلة هي الحفنة الأخيرة من مسيرة الفلسفة الإسلامية، وفي الوقت الذي كانت تدع فيها قرطبة فيلسوفها ابن رشد، لتعان إقبال باب التفلسف، استقبلت إيران صدر الدين الشيرازي، الذي أعلن مذهب الحكمة المتعالية الذي أعطى للتفلسف مفهوماً جديداً، فدمج منهجي البرهان والعرفان مع بعضهما البعض واستشهد بآيات قرآنية كريمة وروايات مختلفة في أماكن متعددة، وبعبارة أخرى حاول إثبات التعاضد بين البرهان والعرفان والقرآن، وهذه المنهجية الجديدة أدت إلى تطور المصطلح الفلسفي معه، وجعلته يكتسي رداً جديداً، وهذا الأمر يجعل من المادة الاصطلاحية عند صدرنا مادة غنية تستحق عنا البحث فيها.

ميزات المصطلح الصدراي

هذا القاموس الذي بين أيدينا اليوم يحاول أن يرصد المصطلح الفلسفي الصدراي، الذي اندلج بعضه من المواد الموجودة في المعجم الاصطلاحي التقليدي، وتكه أعينها أبعاداً جديدة، في الوقت الذي نشاهد فيه الكثير من المصطلحات الفلسفية أمثال: الوجود والعدم والمثال عند شيرازي من الفلاسفة، نجد التعريف الصدراي تعريفاً جديداً كل الجودة.

ثم إن المصطلحات الكلامية أمثال الحشر والنشر والبرهان، هذه المفاهيم تمتلك المعاني الجديدة، التي لا تتوافق مع ما هو رائج من تعابير أصحاب الشرائع، ولا تتوافق والفرضيات الكلامية، مما يجعلها أقرب إلى الفهم الفلسفي، لذلك كان لا بد من أن تنضم إلى معجم الفلسفة.

كما أن صدرنا أضاف إلى المصطلح الفلسفي العديد من المصطلحات المنزوعة من القرآن الكريم والروايات الشريفة، مما أدى إلى إيجاد مصطلحات جديدة، لم تكن متوفرة في السابق.

ومن جملة المصطلحات التي ذكرت في فلسفة صدر الدين، هناك العديد منها قد أخذ من العرفان، والحكمة الإشرافية، والقصص الديني، وأخيراً هناك العديد من المصطلحات الفلسفية المحضة خضعت لتأويل وتفسير ذوفي

في فلسفة صدر المتألهين: مثال ذلك: إن الخيال يختلف عند الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأبي البركات البغدادي. عن المعاني الموجودة عند صدر، حتى إن فهم السهروردي هو غير المعنى الذي فهمه صدر الدين.

هذا القاموس

هذا القاموس لاصطلاحات صدر الدين الشيرازي. يتميز بخصائص متعددة:

أ- جرى ترتيب القاموس بحسب اللفظ دون العودة إلى الجذر. فجاء لفظ الموجود مثلاً تحت حرف الميم لا الواو، ولفظ تأثير تحت حرف التاء. وأبقى على "آ" كما هي في النص الفارسي كحرف منفصل.

ب - إن غناية الكاتب بإبراز المعنى للمصطلح الفلسفي الخاص بالملا صدرا لم ينفه من الإشارة إلى المعنى التراثي عند بقية الفلاسفة في كثير من الأحيان، وحسب ما يقتضي بيان الموضوع

ج - صيغت مادة هذا القاموس بلغة بحثية. تظهر كيفية تعامل العقل الإيراني مع المصطلح الفلسفي، مما يساعد على إيجاد مدخل لتفاعل حضاري فاعل بين الثقافة العربية والثقافة الإيرانية. ولم يلجأ الكاتب إلى النقل الحرفي، إلا عندما يعبر النقل عن معنى مقصود لذاته. ويمكن الاكتفاء به للتعبير عن وجهة نظر صدرا.

د- جمع هذا القاموس زوايا التفكير الصدراي، وجعلها أمام القارئ، مما يسهل على الباحث الاستفادة من المادة الموجودة كمقدمة للقيام بعمل بحثي أوسع عليها.

هـ - لجوء الكاتب إلى معظم مؤلفات صدرا، وعدم اكتفائه بطبعة واحدة، مما أنتج نظرة شمولية تدقيقية لفلسفة الصدراية.

و- مقدمة بحثية شاملة للدكتور سجادي، تدرس تاريخ الفلسفة الإسلامية بشكل مختصر. وتظهر مصادر الحكمة المتعالية، وأسماء الفلاسفة والمتكلمين والرواة. الواردة أسماءهم في كتب صدرا، بالإضافة إلى أسماء الكتب الواردة في مؤلفاته.

ز- اعتقاداً منا أن هذا العمل يعكس طبيعة العمل المعجمي في إيران المعاصرة، فإن المعهد لم يحاول التدخل في مادة هذا الكتاب، وتركها على أصلها! كما وردت باللغة الفارسية. فلم يلجأ إلى إعادة ترتيبه ليتلاءم مع طبيعة العمل المعجمي في الثقافة العربية، حتى أنه لم يبدل في ترتيب الأحرف، حيث أبقي الواو قبل الهاء.

ح - إننا إذ نقدم للقارئ العربي هذا الإنجاز الفكري واللازم لدراسة شخصية فلسفية كاملاً صدرا فإننا نتمنى أن يجد الباحثون فيه خير معين لتأسيس دراسات وأبحاث تتناول الخصائص الفلسفية لمنظومة الحكمة المتعالية عند ملا صدرا .

والله من وراء القصد

معهد المعارف الحكمية (للدراستات الدينية والفلسفية)

أحمد ماجد

بسمه تعالى

المقدمة

بداية تجدر الإشارة إلى أن كافة الإبهامات والمجادلات والتباينات في الآراء والعقائد، فيما يتعلق بالمفكرين المسلمين، يرجع إلى أبحاثهم النظرية وأبحاث إلهيات الفلسفة، ولا ترجع إلى المنطق أو الرياضيات أو الفيزياء أو العلوم الكيميائية الفريية أو الطب والطبيعات؛ مثال ذلك: الأبحاث التي تتناول محمد بن زكريا الرازي: إذ الكلام يحصل في أبحاثه المتعلقة بالإلهيات وآرائه الكلامية في كتابه "أعلام النبوة"، وليس بعلمه بالطب والكيمياء أو العلوم العملية، ولا يوجد أي تعليق حول كتاب ابن الهيثم "المنظر والمرايا" الذي تحدث فيه عن الفيزياء. ولا نشاهد أي اختلاف أو إظهار رأي في آراء أبي ربحان في الرياضيات والنجوم والهيئة، بالإضافة إلى أن أكثر إشكالات أبي ربحان على ابن سينا تعود إلى آرائه الفلسفية، ونظرياته في مسائل الفلسفة التي تتعرض لأبحاث من الطبيعات والفيزياء وغير ذلك، وبعبارة أخرى: يشدد أبو ربحان في إشكاله على ابن سينا على أنه لا يمكن معالجة المسائل العلمية من خلال نظريات فلسفية. وفي الواقع، فإن إشكالاته تتوجه إلى أسلوب ومنهج أرسطو وابن سينا؛ حيث يعتبر أنه لا يمكن حل المسائل العلمية من خلال طريق الفلسفة والمنطق الصوري، وبالأخص الإلهيات الأرسطية، وأيضاً، ومن باب المثال، فإنه لا إشكال ولا خلاف على العلوم العملية والرياضيات التي عمل بها الخورزميين والنوبختيون، أو على العلوم الطبية التي تحدث عنها ابن سينا، بل إن الخلاف والجدال والنقض والتكفير، كل ذلك يرجع إلى أبحاث الإلهيات والمسائل الكلامية؛ حيث يجب الالتفات لهذه المسائل، ولا تغفل الإشارة إلى أن العرفاء وأصحاب العلوم الذوقية بناءً على هذه المسألة قد نالوا نصيبهم من هذه المشكلات والخلافات والمجادلات، وأسباب الرد والتكفير والتفسيق والضرب والشتم والقتل.

ولو رجعنا إلى أصحاب العلوم العقلية والفلسفة النظرية، فإن ما جلب انتباه الخاص والعام بالأخص، أصحاب السلطة على مدى تاريخ الحضارة الإسلامية وأدى إلى حوادث أليمة، هو هذا القسم من العلوم الفلسفية.

ما هو هدف المسلمين من الفلسفة والمنطق:

لعل من الأفضل توجيه هذا السؤال على النحو التالي: ما هو هدف المسلمين من نقل الفلسفة والاهتمام بها؟ لا بل كيف يجب أن يكون هذا الهدف؟ والمسألة الأخرى، هي

السؤال التالي: كيف كان هدف عالم وطالب الفلسفة؟ وكيف وجب أن يكون؟ وما هو هدف الحكام والخلفاء الذين عملوا على تأسيس هكذا مؤسسات؟ وهل كان هدف الفلاسفة وهدف الحكام الذين شجعوا الفلسفة والفلاسفة واحداً؟.

يمكن التعرف على هدف الفلاسفة وطلاب الفلسفة من خلال التعاريف التي ذكرت للفلاسفة: حيث يمكن القول بأن هدفهم هو نفس الهدف الذي عمل مؤسسو المذاهب الفلسفية في اليونان، أمثال أفلاطون وأرسطو وفيتاغورس والرواقيين على إنجازهم، وهو الإتيان بنظام معقول ومقبول في الحضارة الإسلامية.

ماذا تحدثنا تعاريف الفلسفة:

إن التعاريف المتداولة في الحضارة الإسلامية عن الفلسفة، هي التعاريف نفسها التي كانت رائجة في المذاهب الفلسفية اليونانية مع بعض الزيادة أو النقصان في الألفاظ: حيث قدم كل واحد من المذاهب الفلسفية اليونانية تعريفه الخاص عن الفلسفة. فالتعريف الذي قدمه الرواقيون هو شيء مختلف عن تعاريف الميتافيزيقيين. وكان للسوفسطائيين والشكاكين تعاريفهم الخاصة بهم عن الفلسفة. فأفلاطون الذي كان يغلب عليه التوجه الإشرافي كان له تعريفه الخاص به، وأستاذه سقراط كان يمتلك تعريفاً مختلفاً عنه. وتلميذه أرسطو أيضاً كان عنده تعريف آخر. وعليه فقد دخلت هذه التعاريف المتعددة مع الأصول الفلسفية للمذاهب اليونانية إلى الحضارة الإسلامية.

فنشاهد أن تعريف الفلسفة: "هو العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية"، هو تعريف مثالي دخل الحضارة الإسلامية وكان هو الرأي الغالب والمتوجه إليه: حيث يوضح هذا التعريف أن الهدف من الفلسفة هو التعليم الحرف: أي العلم لأجل العلم.

ثم إن تعريف الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، بما تحمله من معنى في الإلهيات بالمعنى الأعم، وبالمعنى الأخص، والذي راج في كلمات الفارابي وصدر المتألهين، إنما هو مأخوذ من كلمات المذهب الفيثاغوري أو المذهب الأخلاقي للرواقيين: حيث يقول بأن الفلسفة هي: "تصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني". وهذا يشير إلى استكمال النفس من ناحية العلم والعمل.

إن نظرة كلية إلى هذه التعاريف توضح لنا أن الفلسفة تعمل على تحقيق هدفين: العلم والعمل. وطبعاً فإن العلم الذي يسعى إليه الفلاسفة الإلهيون هو تهذيب النفس: حيث هدف الفلسفة الأول معرفة حقائق الموجودات، ومن ثم العمل بما يتوافق وهذا العلم، وعلى هذا، فمن البديهي أن يكون للحكمة قسمان: القسم النظري والقسم العملي. ومن دون شك، فإن القسم العملي للحكمة، الذي يسمى لإيجاد نظام مدني، يأتي متأخراً عن القسم النظري. ثم إن الحكمة بشقيها كانت موفقة في الحضارة الإسلامية.

وهنا يجب الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين لم يلتفتوا بشكل كبير إلى الجوانب العملية في الحكمة اليونانية. لا بل انحصر القسم العملي في الحكمة اليونانية، والذي راج بين المسلمين في مسائل كلية تتعلق بالأصول الأخلاقية العملية؛ ذلك لأن المسلمين اكتفوا بما هو موجود من أحكام فقهية إسلامية وأخلاق عملية.

الإشراق، المشاء، العرفان:

المشهور من الناحية النظرية زواج واشتهار مذهبين فلسفيين في الحضارة الإسلامية، وهما: مذهب المشاء والإشراق. ثم إن أصول هاتين المدرستين يعود إلى اليونان القديمة. لقد أطلق على مدرسة أو نهج أرسطو الفكري والذي هو نهج منظم ودقيق، المدرسة المشائية، فيما أطلق على نهج أفلاطون الفكري؛ والذي هو منهج ذوقي وإلهامي، المدرسة الإشراقية؛ حيث ترجع هذه المدرسة في الحضارة اليونانية إلى الفيثاغوريين، وهناك الكثير من الكلام في أصول ومباني وجذور هذا المذهب الفكري. قيل: إن ابن سينا اختار النظام الفلسفي الأرسطي في الحضارة الإسلامية، وقيل: إن ما نقل إلى العالم الإسلامي هي تلك الترجمات التي حصلت من اليونانية؛ بحيث لا نشاهد أي أتباع لأفلاطون، بل الجميع كانوا يتبعون أرسطو المشائي، ثم إن الفيلسوف الوحيد الذي اتبع طريقة أفلاطون في انفسلفة الإشراقية هو شهاب الدين السهروردي: الذي عاش في القرن السادس الهجري، وطبعاً هذا الكلام غير صحيح بشكله الكلي والمطلق: حيث لا يمكننا أن نطلق على أي فيلسوف إسلامي بأنه كان مشائياً محضاً، أو إشراقياً محضاً. على الرغم مما قيل بأن الكندي وابن رشد كانا بشكل كامل، أرسطونيين، ولكن من خلال دراسة النصوص والكتب المنسوبة للفلاسفة المسلمين، نصل إلى نتيجة مفادها بأن الفلاسفة المسلمين لم يكن عندهم إصرار كبير في أبحاث الإلهيات على تحديد وتوضيح حدود وثغور هذه المدارس. لا بل لم يكن هذا همهم في تعلم الفلسفة، نعم الهدف الذي كانوا يسعون إليه من خلال الفلسفة الإلهية والأمور الميتافيزيقية، هو إيجاد نظام مدني صحيح يقوم على أسس العلم والعمل. ثم إن الوصول إلى هكذا هدف يمكن أن يتحقق في ظل النظام الفكري الأرسطي المحض. وقد يتحقق في ظل النظام الفكري الأفلاطوني، وقد يتحقق في ظل دمج هذين المذهبين. ومما لا شك فيه، فإن تركيب وتلفيق أسلوب المشاء والإشراق يتناسب بشكل أكبر وأوضح مع الثقافة والحضارة الإسلامية؛ لذلك حاول الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين، أرسطو وأفلاطون، وطبعاً هذا رأي الفارابي الذي سعى وأمل في التقريب والمصالحة بين آراء وأفكار أرسطو وأفلاطون. ثم تلاه تلميذ مدرسته الفلسفية ابن سينا الذي سار على هذا النهج.

يعتقد الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي الذي يعتبر ممن أحيوا الحكمة الإشراقية الإيرانية واليونانية، بأنه. ولأجل استكمال النفس في مرحلتها العلم والعمل،

يجب الالتفات إلى أصول الفلسفة البحثية، ويجب التحلي في العمل بروح الحكمة الإشرافية.

جاء في تاريخ الفلسفة والعلم أن المسلمين عندما أخذوا على عاتقهم مسؤولية ترجمة ونقل الكتب اليونانية إلى العالم الإسلامي، قد وقعوا في إشكالات كبيرة تتعلق بتدقيقاتهم في نسبة هذه الكتب إلى أصحابها ومؤلفيها؛ مثال ذلك، أنهم نسبوا كتاب التاسوعات أو اثولوجيا إلى أرسطو، بينما نشاهد أنه لا يتناسب وعقائد أرسطو، ثم اتضح فيما بعد بأن كتاب التاسوعات يعود إلى أفلوطين، والأفلاطونيين الجدد الذين مارسوا نشاطهم في مدرسة الإسكندرية. لذلك تخبط الفلاسفة المسلمون في تمييز المناهج الفكرية المشائية والإشراقية، والتفكير فيما بينها، فاعتقد الفلاسفة المسلمون بأن أفكارهما متقاربة. طبعاً هذا الكلام صحيح في مكانه؛ حيث نشاهد صدر المتألهين في كتبه ينقل العديد من الأقوال من كتاب التاسوعات التي ينسبها إلى أرسطو، والواقع أن الفلاسفة المسلمين على الرغم من وقوعهم في هكذا إشكالات غير مقصودة، إلا أن هدفهم من عملية النقل والترجمة لمسائل الحكمة الإلهية وأمور الفلسفة العامة، وحتى مسائل الإلهيات الخاصة، هو الإتيان بنظام عقلي يتمكن من خدمة الثقافة الإسلامية، على هذا الأساس استقادوا من كافة الإمكانيات الفلسفية اليونانية القديمة. وعليه فلا فرق لديهم إن كان كتاب التاسوعات يعود إلى أرسطو أو أفلاطون أو الأفلاطونيين الجدد، وحتى إن كان من آثار الرواقين والفيثاغوريين.

نلاحظ أن أي شخص من الفلاسفة المسلمين لم يكن يمتلك نظاماً فلسفياً معيناً ومشخصاً، لا يمكننا أن نعين نقطة البداية والنهاية التي تربط أي واحد من الفلاسفة المسلمين، وهذا الأمر يسري حتى على الذين ادعوا أنهم تلامذة المعلم الأول، أمثال ابن سينا والفارابي ومنافسهما ابن رشد الأندلسي.

على هذا الأساس ظهرت الفلسفة في العالم الإسلامي على شكل خليط هو أشبه شيء، بخليط الفيثاغوريين في اليونان القديمة، ومن هذا العصر - أي عصر ابن سينا - دخل قسم الذوقيات إلى هذا العالم، وبواسطة ابن سينا - في نمطين أو ثلاثة من كتابه الإشارات؛ حيث شكل الأرضية الأساسية للعرفان الإسلامي، حتى إن الاصطلاحات والشعارات العرفانية، التي استخدمها في آخر الإشارات، لا تختلف ولا تقل عن الاصطلاحات العرفانية التي استخدمها أبو القاسم القشيري، والجنيد البغدادي، وأبو نصر سراج الطوسي. لذلك فإن سينا متقدم على شهاب الدين السهروردي في الحكمة الذوقية الإسلامية.

المذاهب الفلسفية في الحضارة الإسلامية:

لا يمكن الشك في أن العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية كانت لخدمة الثقافة

الإسلامية، على هذا الأساس، فقد سعى الإسلاميون في اتجاه تحصيل الفلسفة اليونانية. ويمكن القول بأن المتقدمين، أمثال ابن سينا والكندي والفارابي، هم من مؤسسي المدرسة المشائية. وهذا ما يوضحه إطلاق اصطلاح المعلم الثاني على الفارابي، ولكن إذا دققنا النظر في آثار هؤلاء العظماء، لشاهدنا ظهور ملامح المذهب الكلامي الاعتزالي فيها. لا يمكننا التفريق في أصل العقلانية بين مدرسة الاعتزال والنظام الاعتزالي وبين ابن سينا والفارابي. إن آخر المطاف في المدرسة الاعتزالية التي كانت مثار جدل في الحضارة الإسلامية، أنها كانت في نهاية الجمود وعدم الحيوية على نحو لم نشهده في الحضارات القديمة. لقد عملت هذه المدرسة، ومن خلال طرح الإشكالات في المجالات الدينية والاجتماعية وأصول وفروع العقائد، على تضيق الخناق على أصحاب السلطة الحكومية. مما أدى بالنتيجة إلى ظهور أشخاص كالحجاج بن يوسف، الرشيد، المعتصم، المقتدر، انجرت إلى بروز حوادث ووقائع متعددة ضد الأنظمة الحاكمة في الشام، بغداد، مصر، الأندلس وحتى في إيران.

على كل الأحوال فقد مارست جميع المدارس الفلسفية العمل الكلامي في الحضارة الإسلامية، فإذا قلنا في تعريف الكلام: بأنه بحث عن حقائق الموجودات، والأمور والمباني العقلية من أجل إثبات ورد القضايا الدينية. وبشكل عام، إذا قلنا: إن الهدف هو إثبات القضايا الدينية، فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها: بأن الفلسفة الإسلامية تولدت بالكلام إلا في بعض المسائل الاستثنائية، حتى أنه حصل التلقيق في قسم مفرداتها بين الكلام والعرفان والمسائل العقلية.

على كل الأحوال يمكن اعتبار كافة المدارس بعد ابن سينا مدارس التقاطية أو تلفيقية، باستثناء الخواجة نصير الدين الطوسي، وابن رشد الأندلسي، وقد تركزت هذه الحالة بشكل أساسي في القرن الثالث والرابع وأوائل الخامس.

من أهم هذه المدارس التلفيقية: مدرسة إخوان الصفا وخلان الوفا، بالإضافة إلى مدارس الإسماعيليين الفلسفية التي عاصرتهم.

حاول البعض أن يعتبر إخوان الصفا من منظري الإسماعيلية، إلا أن ذلك لم يتضح. وعلى كل الأحوال، فإن المدرسة الالتقاطية لإخوان الصفا هي واحدة من أهم المدارس الفلسفية الكلامية في الحضارة الإسلامية. لقد ارتضى إخوان الصفا أصول كافة المذاهب، واستفادوا من كافة أنواع المدنية. واعتمدوا على الآيات القرآنية والروايات، فكانت النتيجة أن اتوا بخليط ذي سبعة شعب يمكنه أن يؤسس لمدرسة ملائمة. بينما نلاحظ المدرسة الفلسفية للإسماعيلية، والتي ترأسها داعي الدعاة أبو حاتم الرازي وحמיד الدين الكرماني، لم تخط نحو هذا الهدف.

لقد أظهرت هذه المدارس، بالإضافة إلى المدرسة الفلسفية الكلامية للحسن الزيدي، المنظر لمذهب الزيدية، والمعاصر لحמיד الدين الكرماني، على صورة خليط سُباعي جعل

كل شيء عرضة للتأويل والتفسير، لا بل والتأويل البعيد كل البعد عن الذهن. إذ أسس في الجهة المقابلة مدرسة أخرى، بواسطة الحسن البصري، ورابعة العدوية، أخذت منحى الزهد والعرفان والتقوى؛ حيث تابعه أشخاص أمثال عبد الرحمن السلمي، والجنيد البغدادي، والحلاج. فوصل إلى محي الدين ابن عربي على صورة خليط، حيث عمل محي الدين ابن عربي وابن الفارض على إكماله، بالأخص محي الدين الذي اعتبر نفسه المبشر الواقعي للدين المحمدي.

لقد جاء محي الدين ابن عربي بعد الحلاج صاحب غرب فلسة، قيل: إن المنصور الحلاج ادعى الأنوهمية، وقال البعض: إنه ادعى المهدوية، ولكن لم يثبت أي شيء مما نسب إليه في المحاكمة التي جرت له. قيل: إن الجنيد البغدادي أرسل رسالة إلى الحلاج يبين له فيها أن هذه الادعاءات ستلحق برأسه. على كل الأحوال، لقد جاء ابن عربي بعد الحلاج؛ حيث أصبح صاحب 'عمق مدرسة عرفانية ادعى فيها التيسرية، وصدح بذلك في قدوس الحكم. حتى ذلك الزمان لا نعهد لنا بمدرسة عرفانية تصل إلى درجة مدرسة ابن عربي من حيث الشمولية، ولم تصل إليها أيضا كافة المذاهب والمدارس العرفانية التي أتت بعده من حيث الطول والعرض.

إن مجموع هذه الأمور التي ذكرناها باختصار كانت المؤسس الأول لأفكار صدر الدين الشيرازي المشهور بـ ملا صدرا، الذي أتى بنفسه هي كاشية، أطلق عليها اسم الحكمة المتعالية، فكانت ولادة مكنة ثقافية وهكذا سوابق تاريخية؛ حيث كانت شخصية استثنائية في مسيرة الثقافة الإسلامية.

بعد الإشارة باختصار إلى الأفكار الصدراتية ومساهمتها في تدوين الفلسفة التليفية أو الالتقاطية، أبدأ بالإشارة إلى مصادر عمله، وبما أن كتابه 'الأسفار الأربعة' هو من أهم آثاره، والناطق بلسان كافة أفكاره الفلسفية والكلامية والذوقية، فإني أعمد إليه بالبحث والتجزئة والتحليل؛ حيث أوضح طريقة عمله في تدوين الأسفار الأربعة، وأتابع البحث في باقي رسائله بما يقتضيه مجال البحث.

الحكمة المتعالية ومصادر الأسفار الأربعة:

عنوان الحكمة المتعالية هو العنوان الذي اختاره مؤلف الكتاب له؛ حيث سنعمد إلى توضيح ذلك في أثناء هذه المقدمة.

يعتبر كتاب الأسفار الأربعة لصدر المتألهين من أمهات الكتب الفلسفية في القرن الحادي عشر الهجري، وهو في الأهمية مباشرة بعد كتاب النشأ لابن سينا؛ حيث لم يتمكن الكثير من معاصري ملا صدرا من الاطلاع على أهميته، لقد عمل بعض العلماء والأساتذة العظام على تدريس هذا الكتاب، والمسلم أن أهمية هذا الكتاب بدأت بالظهور منذ زمن الفاجاريين؛ حيث بدأ العلماء بالاطلاع على أهميته على الرغم من ندرة الأساتذة

الذين تمكنوا من فهم ومطالعة وتدريس هذا الأثر . والسبب في ذلك يعود أولاً: إلى عظمة هذا الكتاب وصعوبة درك وفهم نظرياته، وثانياً: لأنه ليس كتاباً فلسفياً عادياً، بل هو كتاب منظم في بوتقة وهيكلية خاصة.

أما السبب في تسميته بالأسفار الأربعة، فقد أوضح في مقدمته كتابه بأنه أطلق عليه هذا الاسم لمناسبة ما تقتضيه حركة السالكين في مسيرة السير والسلوك الروحاني: حيث يقطع السالك أربعة أسفار أو مراحل. فالسالك في مقام سيره وسلوكه منذ البداية وحتى النهاية، والتي يصل عندها إلى حقيقة وجوده، فإنه يقطع أربعة مراحل ليتمكن من العروج والانتقال من مقام النفس إلى مقام القلب، ومن مقام القلب إلى مقام الروح، ومن مقام الروح إلى الهدف الأقصى ليتجاوز من خلال ذلك الأسفار الأربعة من الخلق إلى الحق، والسفر من الحق إلى الحق، بالحق والسفر من الحق إلى الخلق بالحق، والسفر من الخلق إلى الخلق بالحق، وبالتالي يتمكن من الوصول إلى العلم الشهودي.

لقد قدم العلماء تأويلات عديدة لسبب تسمية كتاب الأسفار الأربعة بالحكمة المتعالية فقال البعض (د. مهدي حائري يزدي، مجلة "إيران شناسي"، طباعة أميركا، العدد ٤، السنة الرابعة، ١٣٧١ هـ. ش. ص ٧١): إن الملا صدرا أطلق على حكمته الحكمة المتعالية لأنه تحدث فيها بلغة هي فوق وأعلى من الفلسفة المشائية والإشراقية. واعتبر أن سبب تفوقها وتعاليتها هو أنه عمل، خلافاً للفلاسفة الآخرين، على جعل الوجود هو محور كل فلسفته، فاعتبره هو الأصل، وقام بحل كافة المسائل الفلسفية الإنهية على أساس أصالة الوجود ووحدته. وكما سنلاحظ في آرائه، فإن كل شيء هو من مراتب الوجود، حتى إن أسماء الله وصفاته وأفعاله أيضاً هي من مراتب الوجود. وقد وضع البعض الآخر تفوق وتعالى حكماً ملا صدرا على أساس جامعيتها الفلسفية: حيث كانت فلسفته نوع من التلفيق بين المشاء والإشراق والآيات والروايات. لقد تحدث صدر المثاليين حول الحكمة المتعالية في بحوثه بشكل تلويحي، فنراه يشير في بحث المعلول الأول أو العقل الأول وماهيته بأن المعلول الأول، لا بل كل معلول، إنما هو من المراتب اثنان للوجود: حيث إن وجوده تابع للوجود الكامل الذي هو فوق الكمال، وهذا الشيء يتضح بناءً على طريقة الحكمة المتعالية (ج ١ من السفر الأول، ص ١٩٣)، ولكن على أساس الحكمة الذائعة... إذاً المقصود من الحكمة المتعالية هو الحكمة الوجودية.

ثم أنه بيّن في مكان آخر (ج ١، السفر الأول، ص ٣٣٠)، ما مفاده: إن الحكمة المتعالية هي لب العرفان وهي شهود الوجود، ويوضح في مكان آخر (ج ١، ص ٣، ص ١٤)، ما يفيد هذا المعنى أيضاً: حيث يعتبر الحكمة المتعالية هي الحكمة الإيمانية وليست حكمة يونانية، ذلك لأنها ترجع إلى الحكمة الوجودية.

أسلوب عمله وكيفية استخدامه للكتب الأساسية عند الفلاسفة والعرفاء

والمتكلمين:

يبدو أن فلسفة صدر المتألهين هي فلسفة تليفقية جمع فيها بين الحكمة الذوقية والبعثية والعرفان والآيات، والروايات، ولهذا السبب يعتقد البعض بالتقاطعية أفكاره، والواقع غير هذا.

لقد استفاد صدر المتألهين من الحكمة الذوقية سواء اليونانية منها: كالأفكار الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، أو الإسكندرانية: كالأفكار الجديدة للأفلاطونيين المحدد والرواقيين المحدثين، أو الإيرانية منها: أمثال آراء شهاب الدين السهروردي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد استفاد في حكمته هذه من أفكار أرسطو المشائية واتباعه من المسلمين، وبالأخص الفارابي وابن سينا، واطلع على كلمات العرفاء الكبار من أمثال: الحلاج وبنا يزيد، ومحيي الدين، والآخرين، وبما أنه فيلسوف إسلامي، فقد أعطى الآيات والروايات أهمية كبيرة لأجل السير باتجاه الحكمة الإيمانية، وهنا يجب القول أن استخدامه ونقله لآراء الفلاسفة والعرفاء وأصحاب الكلام، لا يؤدي إلى اعتبار فلسفته تليفقية، بل إنه سعى في كافة المباحث إلى توضيح أقوالهم وإرائهم وليس إلى اتباعها، وهذا ما يتضح من مباحث كتابه.

لقد عمد صدر المتألهين في كل أبحاثه إلى ذكر رأيه الخاص به، ثم الانتقال إلى توضيح ونقض وتأييد آراء ونظريات الآخرين، لا بل استخدام العديد من الآيات والروايات لتأييد مدعياته.

أهم الحكماء غير المسلمين الذين يعودون إلى اليونان، صور والإسكندرية:

ذكر صدر المتألهين العديد من أسماء الحكماء اليونانيين وإفتيس من كلماتهم وأسمائهم

على هذا النحو:

١- طالس الملقطري،

٢- إنكساغورس،

٣- أنبازقليس،

٤- هرمس،

٥- إسكندر الأفروديسي،

٦- أغازاسيمون،

٧- سقراط،

٨- أفلاطون،

٩- أبقراط.

- ١٠- جالينوس.
- ١١- أرسطو.
- ١٢- إنكسيمانس.
- ١٣- فرفوريوس.
- ١٤- فيثاغورس.
- ١٥- سامسنيوس.
- ١٦- الحكماء المسلمين الذين ذُكرت آثارهم في الأسفار واستفاد من آثارهم:
- ١- شمس الدين الخسروشاهي، من أحد الفلاسفة الكبار الذي عاصروا الخواجة نصير الدين الطوسي وكان بينهما مكتبات.
- ٢- محمد بن زكريا الرازي، الفيلسوف والطبيب المشهور في القرن الثالث.
- ٣- أبو المعالي الجويني، أستاذ أبو حامد الغزالي.
- ٤- ابن سينا، الذي هو أحد أهم مصادر صدر المتألهين بعد ابن عربي والسهورودي.
- ٥- جلال الدين الدواني.
- ٦- بهمنيار، تلميذ ابن سينا.
- ٧- شهاب الدين السهروردي.
- ٨- يعقوب الكندي.
- ٩- الخواجة نصير الدين الطوسي.
- ١٠- السيد صدر الدين الشيرازي (الدشتكي).
- ١١- الميرداماد.
- ١٢- المير السيد شريف الجرجاني.
- ١٣- الفخر الرازي.
- ١٤- محمد الغزالي.
- ١٥- أبو نصر الفارابي.
- ١٦- الشهرزوري.
- ١٧- ابن كمونة.
- ١٨- أبو العباس اللوكري.
- ١٩- شمس الدين الجيلاني.
- ٢٠- المحقق الخفري.
- ٢١- أبو البركات البغدادي.
- ٢٢- عبد المسيح عبد الله الحمصي.
- ٢٣- خسروشاهي.
- ٢٤- العلامة الشيرازي.

وأسماء أخرى من الفلاسفة والأطباء.

أسماء العرفاء والمنتصوفة الذين استفاد من آثارهم:

- ١- الجنيد البغدادي.
 - ٢- سعيد بن جبير.
 - ٣- سعيد بن المسيب.
 - ٤- أبو سعيد القرشي.
 - ٥- أبو صالح.
 - ٦- الواسطي.
 - ٧- جلال الدين الرومي.
 - ٨- العطار.
 - ٩- الحلاج.
 - ١٠- ابن عطاء.
 - ١١- أبو سعيد انخراز.
 - ١٢- أبو سعيد أبو الخير.
 - ١٣- أبو الحسن الخرقاني.
 - ١٤- صدر الدين القونوي.
 - ١٥- علاء الدين السمناني.
 - ١٦- عين القضاة الهمداني.
 - ١٧- محمود الشبستري.
 - ١٨- عيد الله الأنصاري.
 - ١٩- ما يزيد النبطاسي.
- وأسماء أخرى.

بعض أصحاب الكلام الذين نقلت عباراتهم في الأسفار:

- ١- أبو الحسن الأشعري.
- ٢- الشيخ المفيد.
- ٣- هشام بن سالم.
- ٤- الكعبي.
- ٥- عيد الله سلام.
- ٦- انقاضي عيد الجدار.
- ٧- اخوان الصفا.
- ٨- الجبائي.

- ٩- السيد المرتضى.
- ١٠- الحلبي.
- ١١- الراغب الأصفهاني والشهرستاني.
- وآخرين.
- اسماء الرسل (ص) والأئمة (ع) والمفسرين والروائيين والنحويين:
- ١- النبي إبراهيم(ع).
- ٢- النبي عيسى(ع).
- ٣- النبي محمد(ص).
- ٤- الإمام علي(ع).
- ٥- الإمام الصادق(ع).
- ٦- سلمان الفارسي.
- ٧- أبو بصير الراوي.
- ٨- جابر بن عبد الله، (راوي).
- ٩- دحية الكلبي.
- ١٠- زجاج النحوي.
- ١١- عبد الله بن عباس، (راوي).
- ١٢- عبد الله بن مسعود، (راوي).
- ١٣- عبد الله بن سلام، (راوي).
- ١٤- عبد الله بن عمر، (راوي).
- ١٥- معاذ بن جبل، (راوي).
- ١٦- مجاهد، (مفسر وراوي).
- ١٧- قيس بن عاصم، (صحابي وراوي).
- ١٨- قتادة، (راوي ومفسر).
- ١٩- العلامة الحلي، (متكلم وفقه).
- ٢٠- يوسف، بن طبيان (من صحابة الامام الصادق (ع)).
- ٢١- مسلم، (راوي)، وهو صاحب أحد الصحاح.
- ٢٢- أبو محمد جعفر الطوسي، (فقيه ومتكلم).
- ٢٣- ابن بابويه.
- ٢٤- الكليني، راوي وفقه ومباحث الكافي، والنجاشي...

واسماء أخرى من الرواة والصحابة.

أسماء بعض السلاطين والفلاسفة والإيرانيين المشهورين والمؤسسين لبعض المذاهب:

- ١ - بوذا سفا.
- ٢ - الملك تهمورث.
- ٣ - كيخسرو المبارك.

اسماء بعض الكتب التي جاء ذكرها في الأسفار ونقل عنها:

- ١ - هندسة أرشميدس.
- ٢ - منطق الشفاء.
- ٣ - الحكمة الفارسية لابن سينا (الحكمة العلائية).
- ٤ - المشارع والمقامات للسهروردي.
- ٥ - كتاب الأمد على الأبد - أبو الحسن العامري.
- ٦ - شرح حكمة الإشراق - الشهرزوري.
- ٧ - شرح التلويحات ابن كمونه.
- ٨ - مقاصد الفلاسفة - الفزائي.
- ٩ - شرح مقاصد الفلاسفة.
- ١٠ - أسئلة واجوبة - أبو ريجان البيروني.
- ١١ - كتاب النواميس - أفلاطون.
- ١٢ - حاشية على التجريد (المؤلف).
- ١٣ - الجمع بين رأيي الحكيمين - أبو نصر الفارابي.
- ١٤ - حواشي الفتوحات - علاء الدولة.
- ١٥ - حواشي الفتوحات - صدر الدين القونوي.
- ١٦ - رسالة في شرح بعض الأحاديث - صدر الدين القونوي.
- ١٧ - العروة (إما لصدر الدين القونوي أو علاء الدولة).
- ١٨ - الاعتقاد - الشيخ الصدوق.
- ١٩ - شرح القصص - داود التيسري.
- ٢٠ - شرح المقاصد - التفتازاني.
- ٢١ - ح. بن بقلان ابن سينا.
- ٢٢ - الرسالة الذهبية - فيثاغورس.
- ٢٣ - مسائل المسعودي الفخر الرازي.
- ٢٤ - الزبدة - عيسى القضاة الهمداني.
- ٢٥ - أدوية قلبية ابن سينا.
- ٢٦ - حواريف المعارف.
- ٢٧ - فاذن - أفلاطون.

- ٢٨- الكافي الكليني.
- ٢٩- رسالة الحدوث شمس الدين الجيلاني.
- ٣٠- الشجرة الإلهية - الشهرزوري.
- ٣١- السماع الطيبي - أرسطو.
- ٣٢- البهجة والسعادة - بهمنيار.
- ٣٣- الفصوص الفارابي.
- ٣٤- مصارع افلاسة - الشهرستاني.
- ٣٥- المعتبر - أبو البركات البغدادي.
- ٣٦- شرح كليات القانون - العلامة السيرازي.
- ٣٧- قاطيفورياس - ابن سينا.
- ٣٨- القانون في الطب - ابن سينا.
- ٣٩- فصوص الحكم - محي الدين ابن عربي.
- ٤٠- المباحثات - ابن سينا.
- ٤١- سلامان وأيسال.
- ٤٢- الحمامة المطوقة.
- ٤٣- تعليقات المصنف على حكمة الإشراف.
- ٤٤- كتاب التهذيب - الطوسي.
- ٤٥- قوة القلوب - أبو طالب المكي.
- ٤٦- الحكمة المشرقية - ابن سينا.
- ٤٧- أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو. أي أن المترجمين المسلمين نسبوه إلى أرسطو فانصف في القرون الأخيرة أنه من مؤلفات أفلوطين.
- ٤٨- إحياء العلوم - الفزالي.
- ٤٩- الإشارات - ابن سينا.
- ٥٠- الأفق المبين - الميرداماد.
- ٥١- تجريد الاعتقاد - نصير الدين الطوسي.
- ٥٢- التعليقات - ابن سينا.
- ٥٣- التلويحات - السهروردي.
- ٥٤- حكمة العين - الكاتببي.
- ٥٥- حكمة الإشراف - السهروردي.
- ٥٦- الرسالة العشقية - ابن سينا.
- ٥٧- رسالة الشارد والوارد - علاء الدولة السمناني.
- ٥٨- الزبدة - عين القضاة الهمداني.

- ٥٩ - شرح الهياكل - جلال الدين الدواني.
- ٦٠ - انشفاء ابن سينا.
- ٦١ - انفتوحات المكية - ابن عربي.
- ٦٢ - فوائد العقائد - علاء الدولة السعفاني.
- ٦٣ - القيسيات - الميرداماد.
- ٦٤ - المباحث المشرقية - الفخر الرازي.
- ٦٥ - مفتاح الغيب - صدر الدين القونوي.
- ٦٦ - انواقف - شرح المواقف - المحقق الشريف.
- ٦٧ - منازل السائرين - عبد الله الأنصاري.
- ٦٨ - نقد المحصل - نصير الدين الطوسي.
- ٦٩ - الهياكل - السهروردي.
- ٧٠ - التحصيل - نهمنيار.
- ٧١ - أنموذج العاوم - جلال الدين الدواني.
- ٧٢ - الإنصاف، والاتصاف .. (المؤلف).
- ٧٣ - حكمة الإشراق - السهروردي.
- ٧٤ - شرح عيون الحكمة - الفخر الرازي.
- ٧٥ - شرح الإشارات - نصير الدين الطوسي.
- ٧٦ - شرح رسالة العلم - نصير الدين الطوسي.
- ٧٧ - عيون الحكمة - ابن سينا.
- ٧٨ - المبدأ والمعاد - ابن سينا.
- ٧٩ - المطارحات - السهروردي.
- ٨٠ - الملخص. (المؤلف)؟
- ٨١ - الملل والنحل - الشهرستاني.
- ٨٢ - النجاة - ابن سينا.
- ٨٣ - التفاحة - أرسطو.
- ٨٤ - الرسالة الذهبية. (المؤلف)؟
- ٨٥ - طيماون - أفلاطون.
- ٨٦ - اللذة والألم - محمد بن زكريا الرازي.

استفاد صدر المتألهين من العلماء والفلاسفة الذين سبقوه بأشكال مختلفة. فنجد
 يذكر أسماء بعضهم بشكل كبير بينما يذكر أسماء أخرى أقل من سابقتها، وهذا يدل على
 مقدار نقله عنها:

- ١- نقل عن ابن سينا ما يتجاوز ٣٠٠ مسألة.
- ٢- ونقل عن شهاب الدين السهروردي ما مقداره ٧٠ مسألة.
- ٣- وعن ابن عربي ٥٠ مسألة.
- ٤- وعن أفلاطون ٥٠ مسألة.
- ٥- وعن أرسطو ٦٠ مسألة.
- ٦- وعن نصير الدين الطوسي أكثر من ٥٠ مسألة.
- ٧- وعن الفخر الرازي حوالي الخمسين.
- ٨- وعن الغزالي حوالي الخمسين.
- ٩- وعن جلال الدواني ما يقرب من ٣٠ مسألة.
- ١٠- وعن الفارابي ما يقرب من ٢٠ مسألة.
- ١١- وعن بهمنيار ما يقرب من ١٩ مسألة.

بما أن أصل الفكر الصدراي يقوم على أساس أصالة الوجود ووحدته وسريانه إلى كافة شؤون الوجود، وهذا ما حاول تكميمه في أبحاث الأسفار، فسنحاول هنا التمرض لذكر أسماء بعض الفلاسفة والعرفاء الذين مهدوا الطريق لصدر المتألهين بأفكارهم الفلسفية والعرفانية؛ حيث ساهمت في ظهور عقيدة أصالة الوجود ووحدته.

صدر المتألهين والسهروردي وابن عربي:

انضح بشكل مختصر أن فلسفة صدر المتألهين تقوم على مبدأ أصالة الوجود ووحدته. ومن الممكن أن نضيف إليهما أصلاً ثالثاً وهو شدة وضعف مراتب الوجود، بمعنى أنه في الوقت الذي يكون فيه الوجود هو الأصل في النقرر والتحقق؛ بحيث إن الآثار الخارجية تنشأ من الوجود وليس من الماهية، فإن الآثار المترتبة على الوجود مختلفة بالشدة والضعف أيضاً. إذاً الوجودات مختلفة، واختلافها ليس ماهوياً، بل اختلاف في الشدة والضعف. فله مرتبة القوية آثارها التي تتناسب معها. وللضعيفة أيضاً آثارها الخاصة بها، وللوجود الخارجي آثاره المعينة، وللوجود الذهني أيضاً آثار ومرتبات تخصه.

هذه العقيدة تحدث عنها شهاب الدين السهروردي في باب النور (شرح القطب، ص ٢٨٥)؛ حيث يعتقد بأن الأشياء تنقسم في القسمة الأولية إلى ما هي نور وضوء هي نفسه، وإلى ما ليست نوراً وضوءاً في نفسها. ويوضح بأن المقصود من النور ليس أنور المجازي، ويضيف بأن النور إما نور عارض، وإما غير عارض، الذي هو النور المجرد والنور المحض.

عبر شهاب الدين عن الجسم والمادة بالبرزخ، ثم أن ضياء البرازخ بالنور العارضي الذي يخرج من البرازخ من عالم الظلمات. إن هذا النور لا يزيل شيئاً من البرازخ كتور الشمس،

بل إنه يعطي الحياة للوجود (المصدر نفسه، ٢٨٨).

يعتبر السهروردي أن العلم والإدراك يعودان إلى النور: حيث إن الوجود الظلماني. بالإضافة إلى أنه لا يتمكن من إدراك ذاته، فهو لا يتمكن من إدراك أي شيء آخر أيضاً (ن.م. ص ٢٩٠). وكل موجود كانت نورانيته أكبر فإن علمه وإدراكه أكمل. وهذا النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره (ن.م. ص ٢٩٥)، النور الذي هو لنفسه وفي نفسه يدرك ذاته ويدرك الموجودات الأخرى. ثم يعتبر أن الحياة عبارة عن الشيء الظاهر لنفسه والحي هو المدرك الفعال. إذاً الحياة هي النور، والعلم هو النور.

يعتقد السهروردي بأن الاختلاف في الأنوار العقلية والمجردة، إنما هو بالكمال والنقص (ن.م. ص ٣٠٢). وهذا ما يعتقده صدر المتألهين من أن الاختلاف في الوجود إنما هو بالشدّة والضعف، والكمال والنقص، والاختلاف الوحيد بينهما أن صدر المتألهين يعتبر ما به الاتحاد وما به الاختلاف واحد وهو الوجود، أما السهروردي فيعتقد بأن ما به التفاوت هو بواسطة الأمور الخارجة عن ذات النور (ن.م. ص ٣٠٤).

الأصل في نظام الخائفة هو نور الأنوار، وتنشأ منه باقي الأنوار الحلولية والعرضية، بما أن الأصل في باب الوجود هو الوجود الحقيقي والأكمل والذي هو فوق الكمال، ثم مراتب الوجود تنشأ من قبضه الأقدس (ن.م. ص ٣١٦). يمكن القول بأن النور في كل شيء هو الأصل في نظام شهاب الدين السهروردي النوري، بالإضافة إلى أن القدرة، الحياة، العلم والإرادة من النور أيضاً. أما بالنسبة للأنوار الذاتية والعرضية المكتسبة في فلسفة صدر المتألهين، فهي ترجع وتعود إلى الوجود. فالعلم والإرادة والقدرة والقوة والفعل كلها من الوجود، ومن مراتب الوجود. وكلما كانت الأنوار الحاصرة عن نور الأنوار أقرب منه، فإن نورانيته تكون أشد. وقد أجرى صدر المتألهين هذه المسألة على الوجود، فكلما كانت الوجودات أقرب إلى الوجود، الذي هو علة الملل، فسيكون أكثر كمالاً ومؤثريّة، حيث تبدأ السلسلة من العقول والنفوس والصور المادية والمادة والمركبات. وفي النهاية المرتبة النازلة للهوي.

إذاً الحكمة الإشراقية هي إحدى الركائز الأساسية للحكمة المتعالية الصدرانية: حيث استند إليها في أماكن متعددة.

منشأ حكمة الإشراق:

يحدثنا تاريخ الفلسفة بأن المؤسس للحكمة الإشراقية في اليونان هو أفلاطون وفيثاغورس، وقد يذكرون الرواقيين أيضاً، وأما في الإسكندرية فقد لعب أفلاطون والأفلاطونيين الجدد دوراً هاماً في نشأتها، ويمتدّ شهاب الدين السهروردي (م: ٥٨١)، هو المؤسس لهذه المدرسة في العالم الإسلامي، ويعتقد بأن الحكمة البحثية هي حكمة فكرية بحثة (السهروردي شهاب الدين، شرح القطب، ص ٥ وما بعدها). أما الحكمة الواقعية،

فهي الحكمة الذوقية، والفيلسوف الحقيقي هو الضالع في الحكمة البحتة والذوقية.

يعتبر شهاب الدين أن الحكمة النورية هي المعنى بها في الشريعة والروايات؛ حيث جاء فيها: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء». واعتبر أن هذه الحكمة هي المتبعة في إيران القديمة (ن.م. ص ١٢). ثم إنه يرجع أصول الحكمة الإشرافية إلى اليونان، وبالضبط إلى هرمس (ن.م. ص ١٧). وهناك أشخاص آخرون كأفلاطون وبعض الفلاسفة، الذين كان لهم دور في هذا المجال، اعتمد عليهم صدر المتألهين. ويعتبر شهاب الدين أن العديد من قادة إيران القدماء كانوا من المؤسسين لمدرسة الإشراق، لا بل كانوا من الملهمين في الأمور الغيبية أمثال كيخسرو (ن.م. ص ٢٠-٢٢). ثم إن صدر المتألهين نقل في المجلد الثاني من السفر الثاني (ص ٢٤٤) نفس الكلمات التي ذكرها شهاب الدين السهروردي حول الحكيم الواقعي، من دون أن يذكر أنها من شهاب الدين، وتحدث هناك عن الحكمة الخسروانية وأرباب أنواع إيران (الشيرازي: صدر الدين، الأسفار الأربعة، ج ٢، السفر الأول، ص ٦٠). ثم إنه ذكر كافة مؤلفات شهاب الدين السهروردي، واستفاد منها (ن.م. ج ١، السفر الرابع، ص ٣٦٦-٣٧٢، ج ١، السفر الثالث، ص ٦٣-١٨٩، ج ٢، السفر الأول، ص ١١-٥٣-٥٦-٦٠-٧٥-١٩٩-٢١٩، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٧-١٩، ج ١، السفر الرابع، ص ١٧٩). تشكل عقائد العرفاء، بالأخص محي الدين ابن عربي، الركن الآخر الذي استفاد منه صدر المتألهين. لقد أرسى ابن عربي أصول ومباني مدرسة قائمة على أساس الوجود، وذلك بعد الحلاج وبايزيد البسطامي والعرفاء الكبار الذين عاشوا في القرن الرابع والخامس الهجري. فنشاهد عرفان ابن عربي يدور حول الوجود، وذلك كما نشاهد في العبارات التي نقلها صدر المتألهين عنه: حيث سنتقدم هنا بالتعرض لأسس وأصول أفكار ابن عربي ليعلم من خلال ذلك مدى تأثر صدر المتألهين بأساسيات عرفان ابن عربي.

يعتبر كتاب الفصوص من أهم آثار ابن عربي؛ حيث دار البحث فيه حول الوجود وتوضيح وحدته، والعلاقة التي تربط وجود الحق بالممكنات، ثم إن أسلوبه الفلسفي فيه لهو صورة خيالية تقوم على أساس الرموز، ولا يمكن تشبيهها بالأسلوب الفلسفي المشائي أو الإشرافي.

يعتبر ابن عربي أن الوجود واحد، والتكثر يحصل في مرتبة الأسماء والصفات والأفعال التي هي أمور اعتبارية، وشعاع من فيض وجود الحق. فالوجود قديم وأزلي وأبدي وغاية في اللانهاية.

حاول القيصري في شرح الفصوص في مقدمته أن يتطرق إلى رأي ابن عربي في تعريف الوجود. وخلاصته: إن الوجود بما هو وجود ليس كلياً ولا جزئياً ولا عاماً ولا خاصاً ولا أي شيء آخر، وإن إطلاق الكلي والجزئي والعام والخاص إنما في مراتب الوجود (مقدمة الفصوص، ص ٥ وما بعدها)، والوجود أظهر الأشياء مفهوماً، وأخفاها حقيقة، وكلها، والوجود بذاته محيط بكافة الأشياء وبه قوامها؛ حيث يتجلى في صور متنوعة،

بالإضافة إلى أن كافة الصفات المتقابلة والمتضادة مستهلكة في الوجود. والوجود واحد يمتلك مراتب في الشدة والضعف، وهو خير محض وغني بالذات، لا بل إن إدراك كافة الأشياء يكون بالوجود، وهو ظاهر بالذات ومظهر للغير، منور الأرواح والأجسام، وهو مصدر كافة الأنوار الروحانية والجسمانية. والوجود انساني والخارجي مما ظل لوجود الحق. ووجود الحق عين الأشياء في ثوب الأسماء والصفات والمهاميات والصور الكمالية. يمتلك الوجود المطلق هوية سارية إلى كافة الموجودات، وهو رب الأعيان الثابتة إن ثبتت الصور العلمية، وهو رب العقل الأول، ونوح القضاء. وأم الكتاب، والقلم الأعلى بشرط كلية مرتبة اسم الرحمن، وكمال جميع الأشياء بالوجود، ثم يقسم عالم الخلق والأمر، التي هي عبارة عن الأسماء والصفات والأفعال، إلى أقسام عدة. وكافة الموجودات الخارجية تدخل في مظهرية الاسم الباطن، ثم إن علم الحق بذاته وعلمه بالموجودات هو عين ذاته.

وقد قام عثمان يحيى في مقدمة التجليات الإلهية (يحيى عثمان، التجليات الإلهية، طبع طهران، ١٩٨٨م)، بتحقيق وافر في المسيرة الفكرية لابن عربي، واعتبر أن التجليات الوجودية عند ابن عربي تنحصر في الحضرات الثلاثة الآتية:

حاضرة الذات (وهي التجليات الوجودية الذاتية).

حاضرة الصفات (وهي التجليات الوجودية الصفاتية).

حاضرة الأفعال (وهي التجليات الوجودية الفعلية).

القسم الأول: هي تعينات الحق بنفسه لنفسه من نفسه بشكل مجرد عن أي مظهر وصورة، وهو عالم الأحدية.

القسم الثاني: هو تعين الحق بنفسه لنفسه في مظهر الكمالات الأسماوية. ويطلق على هذه المرتبة من العالم عالم الوحدة التي هي مظهر الحقيقة الوجودية المطلقة من خلال الفيض الأقدس.

القسم الثالث: هو تعين الحق بنفسه لنفسه في مظهر الأعيان الخارجية والحقائق المعينة: حيث يكون هذا القسم من تجليات عالم الوجدانية، فتظهر الحقيقة الوجودية المطلقة مع الذات والصفات والأفعال عن طريق الفيض المقدس: بمعنى أن يتجلى الحق في صور الأعيان الخارجية.

يعتبر ابن عربي في الفصوص بأن هذه المظاهر تتجلى في عالم التشريع وليس التكوين، فتتمثل بآدم وشيث ونوح وموسى و... حيث يجب على السالك أن يقطع كافة المراحل التشريعية.

ثم إن الأحدية والوحدة والوجدانية عبارة عن العوالم الوجودية الثلاثة في التجلي التي تمتلك مظاهر خارجية متعددة ومتنوعة، من حيث الآثار الوجودية وكافة هذه الأمور عند ابن عربي من الأسماء الإلهية التي هي من شؤون الوجود، ثم إن عالم الخلق والأمر عبارة عن هذه الأمور، وهذه الأسماء هي صور إلهية موجودة في علم الحق (تمالي) بالوجود

العلمي: ذلك لأنه عالم بذاته بالعلم الذاتي، وعالم أيضا بالأسماء والصفات بهذا العلم بالذات، ثم إن هذه الصور العقلية تسمى الأعيان الثابتة، باعتبارها عين الذات ومتجلية بالتعين الخاص: حيث أطلق الفلاسفة على كليات تلك الصور العلمية الماهيات والحقائق، وأطلقوا على جزئياتها الهويات.

إذاً، ما يطلق عليه الفلاسفة الماهيات هو ما يطلق عليه ابن عربي الصور الكلية الأسماوية المتعينة في الحضرة العلمية، ثم إن هذه الصور العلمية تقاض من خلال الفيض الأقدس والتجلي الأول عن طريق حب ذات من الذات الإلهية، ويفاض معها كافة الأعيان والكمالات الخاصة.

يعتبر محيي الدين أن الفيض على نوعين:

الأول: هو الفيض الأقدس. والآخر هو الفيض المقدس. حيث تحصل الأعيان الثابتة والاستعدادات الأساسية في العلم من خلال الفيض الأقدس، وتتحقق في الخارج الأعيان الثابتة ولوازمها من خلال الفيض المقدس.

يعتبر محي الدين ابن عربي أن كافة عوالم الملكوت والجبروت والناسوت وعالم المثل، هي من مظاهر وشؤون الوجود. لقد تحدث عن العالم المثال الذي هو من العالم الروحاني ومن جنس الجواهر الروحانية، وشبيه الجواهر الجسمانية في المقدار، وشبيه بالجواهر العقلية في النورانية. واعتبر أن هذا العالم هو الحد الفاصل والبرزخ بين المادة والعقل. وكأنه في هذه العقيدة وقع تحت تأثير الأفلاطونيين الجدد. أو الحكمة الإشرافية للسهروردي. وقد أطلق على هذا النوع من الوجود (المثالي)، الخيال المنفصل أيضاً (القيصري، م.س. ص ٢٠)، ذلك لأنه يشبه الخيال المتصل من حيث كونه غير مادي.

إذاً، فكافة المعاني والأرواح والأجساد تمتلك صورة مثالية تطابق كمالاتها: بحيث تحصل كل واحدة منها على نصيب من الاسم الظاهر. وجاء في رواية أن رسول الله ﷺ شاهد جبرائيل في سدره المنتهى وعليه ستة مائة جناح: حيث ظهر جبرائيل في تلك المرحلة بما يتناسب معه.

يعتقد ابن عربي أن عالم الوجود يحتوي على العرش، الكرسي والسموات والأرض وما فيها، ثم إنه يوجه قضية المعراج من خلال عالم المثال: حيث شاهد الرسول ﷺ في ذلك العالم المثالي النبي آدم في السماء الأولى، ويعيسى وعيسى في السماء الثانية، ويوسف في السماء الثالثة، وإدريس في السماء الرابعة، وهارون في السماء الخامسة، وموسى في السماء السادسة، وإبراهيم في السماء السابعة، وهناك التقى بهم.

ثم يقول: إن هذه الصور المحسوسة هي ظل لتلك الصور المثالية. ومن هذا الطريق يتمكن المؤمن بفراسسته التطلع إلى أحوال العباد. ويتصل بأرباب الكشف والشهود في ذلك العالم: بحيث يحصل على كل ما يريد من ذلك العالم. ويعتقد أن العالم هو الصورة الحقيقية للإنسانية. وللحقيقة الإنسانية ظهور في العالم بشكل تفصيلي، ولها ظهور في

العالم الإنساني بشكل إجمالي. ويعتبر أن الحقيقة المحمدية هي الخلافة الحقيقية، وهي قطب الأقطاب التي هي أعلى مرحلة في الكمال الإنساني التي تشتمل على مقام النبوة والرسالة والولاية.

إن ترتيب مراحل السير والسلوك العرفاني عند ابن عربي يعتمد على أساس أن السالك يستطيع إحراز كافة الخصائص والصفات في كل مرتبة يقطعها، ثم إن ابن عربي كإخوان الصفا يعتبر أن الدين واحد، ولكن الشرائع متنوعة، وكل واحد من شارعي الشرائع يقوم بدوره في تهذيب الأخلاق وإيصال البشر إلى الكمالات المعنوية، حيث كانت الحصة الكبرى من نصيب الرسول الخاتم محمد ﷺ. لذلك يجب على السالك أن يقطع كافة المراحل التي أبلغ بها الأنبياء، وعليه، نشاهد أن فصوصه توضح هذه المراحل التي تبدأ من فص آدمية، وتنتهي في فص فردية في كلمة محمدية. ويعتبر أن واضعي الشرائع كافة أمثال: شيث، نوح، إدريس، إبراهيم، إسماعيل، يعقوب، يوسف، هود، صالح، شعيب، لوط، سليمان، داود، يونس، أيوب، يحيى، زكريا، إلياس، لقمان، هارون وموسى، جميعهم من هداة البشر ومن المعالجات للأمراض الروحية.

هذه الآثار الوجودية تصدر من المرتبة الواحدة وتظهر في الوحدانية ومن ثم تعود إلى الوحدانية.

يعتبر ابن عربي أن الوجود من مقولة المطلق لا بشرط، الذي يجتمع مع كل شرط: بحيث لا يحصل في وجوده أية إثنية أو أية كثرة. بينما يعتبر الفلاسفة أو العرفاء الآخرون أن الوحدة الوجودية للوجود واحدة، والموجود متكرر.

ويعتقد في مسألة الخلقة، أن الخلق هو فعل إلهي خارج عن دائرة الألوهية. ولا يوجد أي داع للتفكيك في مرتبة الذات، والصفات، والأفعال. يعتبر ابن عربي أن الخلق هو من آثار التجليات الوجودية للفعل، وبعبارة أخرى: فالخلق عنده عبارة عن التجلي الفعلي لذات الله (تمالي) في مظاهر الكون والوجود. ثم إن تجليات الأفعال شبيهة إلى حد بعيد بتجليات الذات: حيث يتمحور كلاهما حول محور الألوهية؛ بحيث لا يخرج أي شيء عن دائرة الألوهية، ولا يوجد أي شيء خارج عن دائرة المطلق؛ حيث يمكنه اللجوء بدائرة المعرفة. من وجهة نظر ابن عربي، فالتجليات هي مبدأ المعارف، المعارف الحسية أو الفكرية أو الروحية.

يعتقد ابن عربي بأن التجليات هي بمثابة الصور الخالدة، أو الحقائق الأزلية التي تقذف بشعاعها على مرآة القلب وتؤدي إلى حصول المعرفة. وبشكل عام، هناك علاقة وثيقة بين الوجود والمعرفة، وخالصة الإنسان في القلب والعقل؛ حيث يحتويان على كل شيء وهما متحدان مع المعرفة.

والتجلي عنده هو تلك الأنوار المعرفية التي تحط على القلب. فالمعرفة عبارة عن اكتشاف حقائق الأشياء. والنور هو الوسيلة بين الوجود والمعرفة، ثم إن تجليات نور الأنوار

تؤدي إلى كشف الحقيقة المطلقة.

هذه خلاصة أفكار ابن عربي التي تجلت بشكل عملي في كتابه الفتوحات المكية؛ حيث تناول صدر المتألهين أبحاثه في العديد من المواقع في الأسفار، وقام بدراستها ونقدها في بعض الأماكن (الشيرازي صدر الدين، الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٢٧، ٣٥٧، وج ٢، السفر الثالث، ص ١٨١، ٢٢٨، ٢٣٠، وج ٢، السفر الأول، ص ٢٢٩، ٢٣٥، وج ٢، السفر الرابع، ص ١٤٠).

السيد حيدر الأملي وصدر المتألهين:

مما لا شك فيه أن آثار السيد حيدر الأملي هي من أهم المصادر التي استلهم منها صدر المتألهين آراءه. وبالأخص في مسألة أصالة الوجود ووحدته.

ومن جملة كتب السيد حيدر الأملي هذه: "جامع الأسرار ومنبع الأنوار". فبالإضافة إلى أن نهج أصالة الوجود ووحدته تجلى بوضوح في آثار السيد حيدر الأملي بعد ابن عربي، فإن صدر المتألهين اتبع السيد في طريقة تأويله للآيات والأحاديث (الأملي حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٦٠-١٦٥). يقول السيد حيدر الأملي: "فالوجود الحقيقي لا يكون إلا بالحق، وكل شيء هالك إلا وجهه" (ن.م. ص ١٧٦). وأعلم أن ظهور الحق في صور الوجودات بعينه ظهوره الواحد في صور الأعداد (ن.م. ص ١٩٠). فكذلك الوجود أو الحق إذا تنقيد بقيد سمي به كما سمي أولاً بالعقل، ثم بالنفس، ثم بالفلك، ثم بالأجرام، ثم بالطبائع، ثم بالمواليد وأمثال ذلك؛ حيث قام صدر المتألهين بتوضيح مراتب الوجود على هذا النحو التي تفيض من المبدأ في لباس المفارقات العقلية والانفسية والأجرام الفلكية والطبيعية. وهنا يؤكد السيد حيدر على أن النفس، العقل، الأجرام وغيرها كافة من شؤون الله (تعالى)، وهي أسماء الحق؛ حيث ذكر هذا البحث بشكل مفصل في باب التوحيد الوجودي (ن.م. ص ٢١٦).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن السيد حيدر الأملي قد وقع في مسألة النور تحت تأثير شهاب الدين السهروردي، الذي يقول بأن النور هو اسم من أسماء الله (تعالى)، وقد أطلق الله على نفسه النور باعتبار شدة ظهوره وظهور الأشياء به - أية النور -: حيث يظهر (تعالى) في مظاهر السموات والأرض (ن.م. ص ٢٥٨).

ثم إن السيد حيدر يتطرق لتفسير سورة النور بأسلوبه الخاص، وهذا ما فعله ابن سينا والعديد من العرفاء بتقديم تفسير فلسفي وعرفاني لهذه الآية، ويعتبر بأنه نور السموات والأرض؛ أي أنه مظهر السموات والأرض، ثم يذكر الآيات القرآنية التي ذكرت فيها كلمة النور ويقوم بتوضيحها، وهذا ما فعله صدر المتألهين بالضبط. وهنا تجدر الإشارة إلى أن السيد حيدر تأثر بالسهروردي في مسألتين النور والظل، من دون أن يأتي على ذكره (ن.م. ص ٢٦١).

دراسة كتاب نقد النقاد: حيث جاء الأصل الأول منه في البحث عن الوجود وإطلاقه وبيداهته.

خلاصة البحث: إن الوجود المفهومي هو شيء آخر غير الوجود البحث والمحض الذي هو ذات الله تعالى. وقد جاء توضيح الأملّي لظهور الوجود في مظاهر ومراتب الكثرات، مطابقاً للأبحاث التي ذكرها صدر المتألهين مع بعض الاختلاف في العبارة، وهنا يمكن الادعاء بأن صدر المتألهين قد تأثر بالسيد حيدر الأملّي.

يقول في باب الجعل: بأن القوابل والحقائق لا تكون بجعل جاعل مطلقاً؛ بمعنى أن حقائق الممكنات والماهيات المعدومة والأعيان الثابتة التي يطلق عليها المظاهر الإلهية. لا تكون بجعل جاعل؛ حيث ترجع جميعها إلى حقيقة الحق وشؤونه الذاتية (م.س. ص ٦٨٠). وهذا هو التوضيح بعينه الذي ذكره ملا صدرا في مراتب الوجود. وقال في تعريف النور: هو الظاهر بالذات والمظهر للغير (م.س. ص ٦٩٠).

وقال في تعريف الهيولي: هي ما يقبل الصور والأشكال والفعل والانفعالات (م.س. ص ٦٩١)، وله بحث مفصل في باب ظهور الحق في صور الموجودات (م.س. ص ٧٠١). يعتبر السيد حيدر بأن الوجود له قسمان: الوجود في ذاته والوجود في غيره؛ حيث تكون الموجودات التي وجودها من الغير وجوداً استعارياً، لأنها معدومة من حيث الذات وموجودة من الغير. إذاً، الوجود الحقيقي هو الله تعالى الذي يسمى بالنور، والوجود حيث يكون وجوده هو الحقيقي (م.س. ص ٦٦٤). ثم إن السيد حيدر فسّر آية النور كما فسرها السهروردي.

مما لا شك فيه، فإن صدر المتألهين اتبع السيد حيدر في باب التوحيد الذاتي والصفات والأفعالي، وكيفية توضيحه الذي طرح مسألة الوجود الحقيقي ووحده في كافة هذه المسائل، وبالتالي تمكن من حل المسائل والمشكلات المتعلقة بها (م.س. ص ٤٧٧).

محمود الشبستري:

جاءت مسألة أصالة الوجود وسريانه في كافة أشعاره التي نظمها؛ حيث جاءت بنفس الصورة والتوضيح في آثار صدر المتألهين.

تأثير شارحي ابن عربي على صدر المتألهين:

إن أهم الأشخاص الذين اتبعوا ابن عربي قاموا بشرح آثاره على النحو التالي:

صدر الدين القنوي (٦٧٣م): الذي اقتبس أهم أفكاره من ابن عربي، وهو من أوائل المرفاء الذين شرحوا عرفانه وروجوا له، لا بل يمكن القول: بأن دخول مرفان ابن عربي إلى إيران كان من خلاله، من أهم آثاره: تأويل سورة الفاتحة، مفتاح الغيب، الفصوص، الفكوك وغيرها.

فخر الدين العراقي: الذي هو من تلامذة صدر الدين القونوي (م ٦٨٨)، الذي دُوِّن كتاب اللمعات العراقية، فكان خلاصة لفصوص الحكم. ومن أتباع ابن عربي أيضاً يمكن ذكر: سعيد الدين الفرغاني (م ٧٠٠)، عبد الرزاق الكاشاني (م ٧٢٥)، والأهم منه داود القيصري (م ٧٥١)، وآخرين أمثال: السيد حيدر الأملي (م ٧٨٧). صاحب نقد النقود في معرفة الوجود، وشرح على الفصوص تحت عنوان نص الفصوص.

ومن هؤلاء أيضاً: عز الدين النسفي العارف والمدافع عن الوحدة الوجودية، وعبد الكريم الجيلي (م ٨١)، والشاه نعمة الله ولي الكرمانلي: حيث يمكن الرجوع إلى آثارهم للإطلاع على آرائهم. بالأخص في مسألة أصالة الوجود ووحدته. وهنا من المناسب الإشارة إلى أن صدر المتألهين في بعض أبحاثه الفلسفية، بالأخص في باب العشق، المعاد، وسريان الوجود، والطبيعة السارية في بحث الحركة الجوهرية، قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين لم يأت على ذكر أسمائهم. وقد كتبت مقالة في هذا المجال في مجلة كلية الآداب بجامعة طهران، العدد الثالث، السنة التاسعة.

القرآن المجيد وملا صدرا:

يعتبر القرآن الكريم من أهم مصادر صدر المتألهين: حيث نشاهد آيات وسوراً من القرآن الكريم قام صدر المتألهين بتفسيرها بشكل يتطابق وذوقه الخاص: حيث نلاحظ أن العديد من المصطلحات التي استعملها صدر المتألهين مأخوذة من القرآن الكريم ومن الروايات. وبالإضافة إلى التفاسير المستقلة التي دُوِّنتها صدر المتألهين. شأنه قام - وبمناسبات متعددة - بتوضيح وتفسير آيات القرآن، كما نشاهد ذلك في الأسفار.

تأويل الآيات والروايات:

أخذت مسألة الاستفادة من الآيات والروايات بالتداول في الفلسفة والعلوم العقلية، منذ بداية عملية النقل والترجمة. حيث كانت تُشاهد وبأشكال ونسب مختلفة في العلوم الفلسفية، وبالأخص في أبحاث الفلاسفة الذين تعرضوا لمباحث المعاد، والحشر، والنشر: حيث عملوا على إعطائها جانباً كلامياً، فكان العديد من الفلاسفة المسلمين من أصحاب الكلام والمجادلات الكلامية.

على كل حال، وإيلاً ما نلاحظ نصاً فلسفياً لم تذكر فيه الآيات والروايات، وقد اتسعت مسألة الاستفادة من الآيات والروايات في القرن الرابع الهجري: حيث نشاهد إخوان الصفا يجعلون الكتب السماوية، وبالأخص القرآن المجيد والثورة والإنجيل، من أصول وأساسيات فلسفتهم. ثم بعد إخوان الصفا أخذت هذه المسألة بالاشتداد، وقد عمّت هذه الحالة الأبحاث العرفانية والكلامية التي تشكل الآيات والروايات وتأويلها وتفسيرها صلب ماهيتها.

بشكل عام استفاد صدر المتألهين من الآيات والروايات والأحاديث القدسية في الكثير

من أبحاثه: حيث أخضعها لعملية تأويلاته وتوضيحاته. على الرغم من أن صدر المتألهين لا يرتضي التوسل بالتأويل حيث نقل رواية تتحدث عن القرآن بأنه ذو بطون لا يتمكن من الاطلاع عليها إلا الراسخون في العلم. وعلى هذا النحو، فإن ما قام به في الآيات والروايات هو التفسير وليس التأويل، ولكن هذا التفسير يتعرض لباطن الآيات والروايات. وقد ذكر صدر المتألهين ما يفوق الألف آية قرآنية، وأكثر من مائتي حديث في كتابه الأسفار الأربعة. وهنا نشير إلى بعض منها لتتضح كيفية اقتباسه منها (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٦٢).

«وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (سورة الأنعام، الآية: ٥٩). يعتبر صدر المتألهين أن المفتاح والمفتاح هي الصور التفصيلية، والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على هذه التفاصيل، والمقصود الحقيقي منها: حيث يشاهد الله (تعالى) كافة الأشياء في مرتبة الأحدية (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٣٩١).

«يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» (سورة الرعد، الآية: ٣٩). أم الكتاب: هي الإمام المبين، واللوح المحفوظ، من المحو والمقصود من كتاب المحو والإثبات: هي النفوس الفلكية، ومن لوح المحو والإثبات: النفوس الفلكية المنطبعة، هذا على قول. وقد يراد من اللوح المحفوظ علم الحق (تعالى) (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٣٤٥). «لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (سورة الأنعام، الآية: ٥٩).

وقد تحدث أيضاً في باب تعريف الجوهر، فاعتبر أن الجواهر عبارة عن الموجودات القائمة بذاتها، والتي لا تحتاج إلى موضوع: «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً» «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتنا معرضون» (سورة الأنبياء، الآية: ٢٢). وذكر في باب خلقه السماء والأرض أن الله (تعالى) هو العلة الوجودية والغائية لكافة الموجودات (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٤٦): «وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» (الآية: ٣).

«والصافات صفواً فما للزاجرات زجراً فالتاليات ذكراً» (الصافات، ١-٣) (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٥٠٢). «فالسابقات سبقاً فالمدبرات أمراً» (سورة النازعات، الآية: ٤-٥). حيث ذكر هذه الآيات عند تقسيمه العلماء على أساس معرفتهم وكمالهم، وكل واحدة من هذه الآيات تشير إلى رتبة من مراتب الوجود: حيث تحصل كل مجموعة على مرتبة من مراتب الوجود. «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه» (سورة الحجر، آية ٢١): حيث تكون كافة المراتب الوجودية والفيوضات الكاملة في خزائن الحق. وقيل: إن حقائق كافة الموجودات موجودة في عالم الأمر والقضاء الإلهية (سورة الحجر، آية: ٢١).

وذكر الرواية التالية في مسألة كون كافة الأشياء مظهراً للحق: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده» (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٢٦).

«في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون» (سورة الواقعة، الآية: ٧٨-٧٩. أنظر: الأسفار.

ج ١، السفر الثالث، ص ٢٩٥ - ٢٩٦). «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ» كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (سورة المطففين، الآية: ٧ و ١٨)، المقصود من الكتاب النفوس الإنسانية، نفوس الأبرار الطاهرة ونفوس الفجار المتدنسة.

«ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله» (سورة لقمان، الآية: ٢٧. أنظر: الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٣٠٢). حيث أن الموجودات كلمات الحق في مراتب مختلفة. وهي الكلمات الثمات في عالم العقول المجردة، والكلمة الطيبة من النفوس الطيبة، والأعمال الصالحة، «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (سورة فاطر، الآية: ١٠).

«وتمت كلمة ربك» (سورة الأنعام، الآية: ١١٥)، التي أولها بالأعيان الثابتة. «وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» (سورة النساء، الآية: ١٧١. أنظر: الأسفار، ج ١، السفر الرابع): حيث أول الكلمة هنا بالنفس.

«أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (سورة فصلت، الآية: ٥٢. أنظر: الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٤). «قل هذه سبيلي ادعوا إلى الله على بصيرة» (سورة يوسف، ١٠٨. أنظر: الأسفار، م.ن. ص ٢٦). «شهد الله أنه لا إله إلا هو» (سورة آل عمران، الآية: ١٨). وقد ذكر هذه الآيات عند ذكره لبرهان الصديقين في إثبات ذات الله (تعالى) وتوحيده، وجعلها من مباني الدليل المذكور. وهنا ذكر الرواية التالية: أرض الجنة الكرسي وستنها عرش الرحمن (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٠٤).

«والسابقون السابقون» (سورة الواقعة، الآية: ١٠. أنظر: الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٩٥): حيث ذكر هذه الآية في توضيح مراتب الخلق، فكان السابقون السابقون هم العقول المجردة. «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» (سورة التحريم، الآية: ٦. أنظر م.ن. ص ٢٩٥): حيث يفهم الملائكة المقربون والذين هم من النفوس الفلكية بالقيام بوظائفهم من خلال أوامر الله (تعالى).

«قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق» (سورة الفلق، الآية: ١ و ٢. أنظر: الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٧٩). فالخيرات تُنسب إلى الحق والشرور منسوبة إلى العباد. وذكر الحديث القدسي التالي: «كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش، ورجله التي بها يمشي» (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٧٨)، عند توضيحه لكون النفس جميع القوى في عين وحدتها.

«أعرفكم بنفسه، أعرفكم بربه» (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ٢٠٦): حيث ذكر ذلك في باب شرفه وقربه. «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (سورة التين، الآية: ٤. أنظر: الأسفار، م.ن. ص ٢٠٤)، فالنفس الناطقة هي التقويم الأحسن: أي أن هذه الروح المجردة التي أعطته الجمال هذا ورفعته إلى أحسن تقويم.

«وتم أنشأناه خلقاً آخر» (سورة المؤمنون، الآية: ١٤. أنظر: الأسفار، م.ن. ص ٢٠٣-٢٠٤)،

وهذه هي النفس والروح المجردة التي هي الخلق الآخر . «يحبهم ويحبونه» (سورة المائدة، الآية: ٥٤)، التي تحكي عن العشق الأكبر . والعشق للحق: حيث يكون المعشوق الحقيقي كافة الموجودات (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٨٢).

«وان من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم» (سورة الإسراء، الآية: ٤٤)، «والله من ورائهم محيط» (سورة البروج، الآية: ٢٠، انظر الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٥٢)؛ حيث ذكر هذه الآيات في توضيح أن جميع الموجودات خاشعة للحق وهي تسير إلى الله وتقوم بتسبيحه. «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» (سورة الإنسان، الآية: ٣، انظر الأسفار، م.ن. ص ١٤٢)، في توضيح الحركات الإرادية والأفعال الاختيارية.

«يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون» (سورة النور، الآية: ٢٤، انظر الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٥)، ذكر هذه الآية في توضيح تجسّم الأعمال. «وجعل منهم القردة والخنازير» (سورة المائدة، الآية: ٦٠، انظر الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٤ و ٥).

«وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء» (سورة الأنعام، الآية: ٢٨).

«فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» (سورة البقرة، الآية: ٦٥، انظر الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٦٦). ذكر هذه الآية في توضيح المسخ، وباطن البشر والنفس الخبيثة. وذكر الرواية التالية: القلوب أربعة: قلب أجرد فيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن، وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر، وقلب مربوط على علاقة، فذلك قلب المنافق، وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق، فضّل الإيمان به مثل البقلة يمدّها الماء الطيب، ومثل النفاق فيه كمثل النترحة يمدّها القبح والحسديد ... (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٢١). وذلك لتوضيح سيرة وباطن البشر، انجيد منها والسّيء، ومسح داخل المنافقين والكفار.

وذكر هذه الرواية: خلق الله صورهم على صور بني آدم، وما نزل ملك من السماء إلا ومعه واحد من الروح . لتوضيح خلق الأرواح والملائكة (الأسفار، م.ن. ص ٣١٥).

وذكر هذه الرواية: لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات . تبين أن البشر، عندها، قابلية الحصول على الحقائق من الملكوت الأعلى. إلا أن الموانع والحجب التي توجدّها النفس الأمّارة تمنع هذا الشهود (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٣٩).

وذكر حول جبرائيل: «علّمه شديد القوى» (سورة النجم، الآية: ٥، انظر: الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٤٣).

«إن في الجنة سوقاً يباع فيه الصور . والمقصود هنا من السوق اللطف الإلهي الذي هو مصدر القدرة» (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٥٢).

وحول تجسّم الأعمال: يحشر الناس على صور نياتهم يُحشر بعض الناس على صورة

يحسن عندها القدرة والخنازير (الأسفار، م.ن، ص ٢٢٧).

وذكر الآية التالية: «نقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (سورة الحديد، الآية: ٢٥. أنظر الأسفار، م.ن، ص ٢٩٩)، لتوضيح أن الميزان عبارة عن الأحكام الإلهية والقرآن.

وذكر: «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً» والوزن يومئذ الحق. لتوضيح أن الأحكام الإلهية هي ميزان الحق والباطل.

وجاء: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلماً انتهى إليه بصره»؛ لتوضيح أن الحجب هي المملولات المترتبة في نظام الخلق بين العبد وذات الحق؛ حيث يوجد الآلاف من حجب النور والظلمة بين العبد والله، فلو أراد العبد الاطلاع على الحق من وراء الحجاب لزال واصمحل كما حدث مع النبي موسى عليه السلام، والمقصود من الحجب النورية، هي العقول المجردة الموجودة في الوجود والمختلفة في التجرد والنورانية (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٥٤).

وكما ذكرنا، فقد ذكر في الأسفار الأربعة أكثر من ألف آية من القرآن المجيد وما يزيد عن مائتي حديث عمل على تأويلها، وقد ذكرنا هذه النماذج للتعرف على أسلوب الفكر الصدراشي، وكيفية تعاطيه من الآيات والروايات، ثم إن صدر المتألهين اعتبر هذه الأمور من التفسيرات الباطنية للقرآن، وليست تأويلاً.

محورية الوجود في فلسفة صدر المتألهين:

عمّم ملا صدرا بحث الوجود في كافة أبحاثه الفلسفية. واعتبره النقطة الأساسية التي استعملها في كافة أبحاثه بشكل مختصر.

اعتبر في باب اتحاد العاقل والمعقول والعلم، بأن العلم عبارة عن وجود الشيء بالفعل (الأسفار، م.ن، ص ١٥١)، لا بل هو عبارة عن وجود الشيء المجرد عن المادة، أعم من كون هذا الوجود لنفسه، أو كونه لشيء آخر. واعتبر في مكان آخر (الأسفار، م.ن، ص ١٥٠)، أن الوجود الواجب، بما أنه أقوى الموجودات، فإن علمه (تعالى) أقوى العلوم. واعتبر في مكان آخر، أن الحضور والشهود من لوازم الوجود، وقد عبر شهاب الدين السهروردي بأنها من لوازم النور. وأكد في مكان آخر (الأسفار، م.ن، ص ١٥١)، أن العلم نوع من الوجود، لا بل هما شيء واحد، وكل شيء كان وجوده أقوى كان علمه الشهودي والحضورى أقوى أيضاً. والوجود على نوعين: الوجود الإدراكي، والوجود غير الإدراكي (الأسفار، م.ن، ص ١٥٠). وذكر في مكان آخر أن العلم كالوجود: قد يطلق ويراد منه الشيء الحقيقي. وقد يراد منه المعنى الانتزاعي النسبي والمصدري (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٨٠). وأكد في مكان آخر (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٨٢)، العلم ليس هو الوجود فقط، بل هو الوجود بالفعل، لا بل هو الوجود بالفعل غير المشوب بالمادة والعدم، وكلما كان منزهاً عن

العدم. فإن مقدار اعظميته أقوى وأشد.

ويعتبر في مكان آخر (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٣٥). إن علم النفس وجود غير مادي. شبيه بمراتب الوجود: حيث إن كافة مراحل الإدراك والاحساس والتخيل والتوهم هي من مراتب الوجود.

ويتحدث حول الفاعل وأقسامه الأربعة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٣٦)، ويعتبر أن وجود الواجب هو الفاعل الحقيقي الذي هو مبدأ كافة الكمالات، وغاية كافة الغايات. ومعشوق جميع المعشوقين (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤٥)، ثم إن كافة العلل والمعلولات (الأسفار، م.ن، ص ١٥)، والفواعل. وجميع حركات الخروج من القوة إلى الفعل، إنما هي للوصول إلى الوجود: حيث إن كافة الموجودات تتحرك نحو الوجود بشكل غريزي. ويعتبر في مكان آخر - (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٢٦) - أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون تارة أخرى مبدأ للحركة، ثم إن الفلاسفة الإلهيين يقصدون من الفاعل مبدأ الوجود. وكان وجود الفاعل الأول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم.

٢- ويؤكد في باب الإرادة، القدرة والصفات الأخرى (الأسفار، م.ن، ص ٢٢٥)، أنها جميعها من أنحاء الوجود: حيث إن قوتها وضعفها تتبع الوجود. ويقول في مكان آخر (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٥٦، ١٥٧): إننا نلاحظ العلم، الإرادة، والقدرة، من الأمور التي تملك وجوداً قوياً، ويعتبر في مكان آخر أن إرادة الله (تعالى) هي صرف الوجود.

٤- ويؤكد في بحث القوى الحيوانية (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٩١) أن: المعدنيات ناقصة الخلقة تامة الوجود. ثم إن القوى الحيوانية تملك مراتب على أساس مراتب الوجود، فالنفس هي منشأ كافة القوى، وهي جامعة لها. ثم إن وجود هذه القوى، وجود تبعي يخضع لأوامر النفس (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٩٢، ١٩٥ أو ٢٠٠).

٥- ويطرح مسألة الوجود في بحث نظام الخلق، فتتربأ ابتداء من العقول، ثم النفوس، ثم المركبات والعناصر وكل هذه الأمور على أساس مراتب الوجود (الأسفار، م.ن، ص ١٧٩، ١٨٠).

٦- ويعتبر في بحث المعشوق، أن اختلاف مراتب المحبوبين قائم على أساس مراتبها في الوجود، ودرجاتها في العلوم والمعارف (الأسفار، م.ن، ص ٦٨، ٦٩).

٧- ويطرح مسألة الوجود ومراتبه في باب الخير والشر: حيث تساوق الخيرية الوجود، فالوجودات جميعها خير (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٨٥).

٨- وشدد في بحث المبادئ على أن أحد الأصول المتعلقة به، هو أن وجود كل شيء، هو الأصل في الموجودية. والمادية تابعة له، وحقيقة كل شيء، إنما في كيفية وجوده. وأن تشخيص كل شيء بوجوده، حيث ذكر في هذا البحث أحد عشر أصلاً تشكل المحور

الأساسي للمعاد. والقائم على أساس الوجود الخاص (الأسفار، ج ١، السفر الثالث - ص ١٢٥ و ١٢٨).

وبما أن الوجود هو الأصل والتشخيص حاصل به، فإن وجود الأبدان الأخروية، والمعاد منها، هو تشخيص شخص الوجود بيدن أخروي.

٩- وفي بحث عينية الصفات مع الذات، يعتبر أن الوجود واحد يظهر في مجالات مختلفة (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٢٢).

١٠- ويقول في بحث النفس، إن النفس متقدمة على البدن من حيث كونها نفس: حيث يرمي من هذا التقدم التقدم بالذات وبالشرف (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٢ و ١٦).

١١- ويذكر برهان الصديقين في باب إثبات ذات الله (تعالى) وتوحيده، هذا البرهان القائم على أساس الوجود، فالأساس في إثبات الذات والصفات هو الوجود البسيط (الأسفار، م.ن. ص ٢٦٥).

١٢- يعتبر الوجود هو الملاك في بعض أنواع التقدم والتأخر: ثم إن إطلاق التقدم على أقسامه يقوم على أساس التشكيك في الوجود. وبشكل عام فإن أحد أهم أصول الاختلاف في الوجود هو التقدم والتأخر فيه (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٤٥).

١٣- وقال في باب تعريف الجوهر، إنه الوجود الذي يكون لا في موضوع (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٦٣-١٦٤).

١٤- وقال في باب أرباب الأنواع، إن وجودها أكمل من وجود أنواعها، فوجود كل رب نوع أكمل من وجود أنواعه (الأسفار، م.ن. ص ١٢٤ و ١٥١).

١٥- الصور تساوي الوجود: فالوجود الأول لهذه الصور هو على أساس الذات. ثم تأتي المادة في مرتبة لاحقة، فيكون التلازم بين الصورة والمادة بالوجود (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٨٢).

١٦- ويعتبر في بحث الوحدة والكثرة، إن الوحدة رفيقة الوجود 'يدور معه حيث دار' فالوحدة والوجود متحدان في المصادق. وللوحدة أحكام تتشابه إلى حد بعيد مع أحكام الوجود (الأسفار، م.ن. ص ٢٢٧).

١٧- تشخيص الهويات بالوجود، لا بل التشخيص عين الوجود (الأسفار، م.ن. ص ٢٦٨).

١٨- وي مطرح الوجود البسيط في قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٨٤).

١٩- تتقدم الصورة الطبيعية على الصور الجسمية بالوجود (الأسفار، م.ن. ص ١٩١ و ١٩٤).

٢٠- ويعتبر في بحث الحركة الجوهرية، إن كيفية وجود الأجسام الطبيعية هو التجدد والانقضاء (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٠ و ٢١ و ١٢٧ و ١٤٠).

والخروج من القوة إلى الفعل هو نحو من أنحاء الوجود، وهو بشكل عام بحث عن نوع

وجود الهويات المتجددة (الأسفار. من. ص ١٦٦ و ١٦٧).

ويقول: إن وجود الشيء قد يكون دفعياً. وقد يكون تدريجياً (الأسفار ٢، ج ١، ص ٢٢٩).
وتطرح مسألة الوجود أيضاً في مقولة الفعل والانفعال في كيفية التأثير.

المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين:

قد يحصل الشك عند بعض الباحثين والمحققين، فيتساءلون عن السبب الحقيقي الذي أدى إلى نسبة هذه التعبيرات إلى صدر المتألهين. في وقت نشاهد الكثير من المصطلحات الفلسفية أمثال: الوجود، العدم، المثال، عائم المثال، الأشباح، الأشباح البرزخية، المناهية، القدرة، الاختيار، الإرادة، القوة، الفعل. وغيرها من التعبيرات، كانت رائجة في الفلسفة الإسلامية، ولا يوجد أي مبرر نسبيتها إلى صدر المتألهين. وهنا يمكن الإجابة بأن المباني والأسس الفكرية عند صدر المتألهين تختلف عن ما هو رائج عند الفلاسفة الإسلاميين الآخرين. لذلك كانت التعبيرات والمصطلحات التي استعملها صدر المتألهين تختلف عن الفلاسفة الآخرين؛ مثال ذلك: إن كلمة الوجود قد استعملت كثيراً في فلسفة ابن سينا، ومع ذلك فإن الوجود عند ابن سينا هو غير ما قال به صدر المتألهين: فالوجود عند ابن سينا مفهوم اعتيادي. ولكنه عند صدر المتألهين مفهوم أصيل وعيني. القدرة، الإرادة، والاختيار. جميعها عند صدر المتألهين من مظاهر الوجود. وإرادة الله هي ضل ومضهر لوجود الله. وإرادة الإنسان هي مظهر من الوجود الضعيف للإنسان. الإرادة، الاختيار والقدرة عند ابن سينا، كل واحدة منها ماهية مستقلة بذاتها، والعقول والنفس هي الواسطة في الخلق عند ابن سينا، أما من وجهة نظر صدر المتألهين، فهناك فيض واحد يُخرج العالم والإنسان من العدم إلى الوجود. يضاف، إلى ذلك، فإن العقول والنفس عند صدر المتألهين هي غيرها التي استعملها الفارابي وابن سينا.

ثم إن المصطلحات الكلامية، أمثال اتحشر واتحشر، الميزان، السراد، وغيرها من المفاهيم الكلامية التي يمتد أصحاب الكلام بأنها توافق الأصول الظاهرية للدين، هذه المفاهيم تمتلك معاني أخرى عند صدر المتألهين؛ بحيث لا تتوافق مع ما هو رائج من تعابير أصحاب الشرائع، ولا تتوافق والفرضيات الكلامية.

لقد استعملت المصطلحات المأخوذة من الآيات والروايات في فلسفة صدر المتألهين بنحو لا تلقى فيه مع تعابير الآخرين. فهناك العديد من المصطلحات الفلسفية المحضنة خضعت لتأويل وتفسير ذوقي في فلسفة صدر المتألهين؛ مثال ذلك: إن الخيال يختلف عند الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأبي البركات البغدادي، عن المعاني التي ذكرها صدر المتألهين له، حتى إن فهم السهروردي للخيال، هو غير المعنى الذي فهمه صدر المتألهين.

من جملة المصطلحات التي ذكرت في فلسفة صدر المتألهين، هناك العديد منها قد أخذ من العرفان، الحكمة الإشراقية، القصص الدينية القديمة؛ حيث لا نشاهد هذه

الاصطلاحات عند الفلاسفة الآخرين. بالإضافة إلى أن التعابير التي استعملها صدر المتألهين للنفس والروح، هي تعابير خاصة واستثنائية. وبشكل عام فإن أكثر المصطلحات المستعملة في الفلسفة العامة أدخلها صدر المتألهين إلى فلسفته، وأضفى عليها لون فلسفته المتعالية الخاص به.

يعتبر صدر المتألهين أن لوجود أطواراً متعددة، فنشاهد الوجود في صورة الإرادة، وفي صورة القدرة، وفي صورة القوة والفعل والعشق. وبشكل عام فإن الفهم الذي حصل عند صدر المتألهين لكل واحد من المفاهيم المأخوذة من كافة العلوم والفنون من الكلام، والفقه، والعرفان، والفلسفة المشائية، والمثل والنحل، هي تختلف عن فهم الاصطلاحات التراثية عند الآخرين. حتى إن صدر المتألهين كان له تعاريفه الخاصة للاصطلاحات المشهورة، أمثال: الزهد، التقوى، وطبعاً أنا لم أتعرض لذكر هذه المفاهيم هنا. هذا فضلاً عن أنه كان له تعاريفه الخاصة لبعض المفاهيم الإشرافية: أمثال: جابلقا، جابلسا، وعالم هورقليبا؛ حيث كانت تعاريفه هذه خارجة عن حد الإشراف والمشاء والعرفان والأخلاق.

السيد جعفر سجادي
الأصفهاني

آثار الحياة:

فأول ما قبلت من آثار الحياة، حياة التغذية والنشوء، والنماء والتوليد، ثم حياة الحس والحركة، ثم حياة العلم والتمييز (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٩) .

آداب تعلم القرآن:

يجب على من أراد تعلم القرآن وأحكامه والوصول إلى تفسيره والاستفادة من خطبه، بغية فهمه وإدراكه، الالتفات إلى الأمور التالية:

١- الوقوف على عظمة القرآن؛ حيث تصبح عظمته مسلّمة له، والوقوف على عظمته على نحو حق اليقين.

٢- تطهير القلب من الأوساخ والذنوب ونجاسات الشرك.

٣ أن يمتلك القدرة على التفكير والتدبر في آياته.

٤- امتلاكهم القدرة على استنباط مفاهيم الآيات.

٥ تصفية النفس من موانع فهمه، والقيام بصقل وتصفية النفس، والابتعاد عن الصفات الرذيلة (الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب، ص ٥٨ - ٦٠)، فمن حصلت له هذه الأمور، يمكنه الدخول إلى علوم القرآن، والحصول على بعض الحقائق.

يقول الملا صدرا في هذا الأمر:

"الأول: فهم عظمة الكلام، وقد لوحنا في المفتاح السابق إلى شيء مما ألهمنا الله به، وجعل قسطننا فيه، فلينظر المتأمل في فضل الله ورحمته، كيف لطف بخلقه في إيصال كلامه إلى أفهامهم وأذواقهم؟ وكيف جذبهم الله بحبل القرآن العظيم في طي أصوات وحروف، هي من صفات البشارة وتولا أنه استتر كنه جمال كلامه بكسوة الحروف والألفاظ، لما ثبت لسمع كلامه عرش ولا فرش، وتلاشى ما بينهما من سبحات نوره وعظمة برهانه، قاله لطيف بعباده حيث أنزل إليهم نور كلامه في ليالي الأكوان الطبيعية، وحجب الصفات البشرية، وتولا أن ثبت الله موسى (سلام الله على نبينا وآله وعليه)، لما أطلق سمع كلامه، كما لم يطلق الحبل مبادي تجليه، حيث صار دكاً، ثم العجب أن هذا الكلام مع نزوله في ضي هذه الحجب الجسمانية، واحتجابه بسواد هذه الأرقام الظلمانية، لم يمنع عن مشاهدة أنوار الحكمة، ولغات جمال الأحدية، بل تنورت الحروف والأصوات بنور المتكلم، وتشرفت الكتابة والأرقام بشرقه، فكان الصوت للحكمة جسداً ومسكناً، ونور الحكمة للصوت نفساً وروحاً، فكما أن أجساد البشر تكرم بكرامة الروح، فكذلك أصوات

الكلام تكرم وتشرف بشرف الحكمة التي فيها، أو لا ترى أنه رفيع المنزلة، نافذ الحكم في القلوب والبياطل، فكيف على الأبدان والظواهر؟ حيث لا طاقة للباطل أن يقوم بين يدي شعاع الحكمة، كما لا يستطيع الظلمة أن يقوم قدام شعاع الشمس، وكما لا طاقة لضعفاء الأبدان أن ينفذوا بأبصارهم إلى ضوء عين الشمس، ولكن ينالون منه على قدر ما تجيء به أبصارهم، ويتسبيبون به إلى حوايجهم، ويهتدون إلى معاشيهم، وكذلك لا طاقة لضعفاء العقول والبصائر أن ينفذوا ببصائرهم إلى نور عين الحكمة القرآنية، ولكن ينالون منه على قدر ما يستدلون به على صحة الاعتقاد الذي به حياة العباد يوم المعاد، ويهتدون به إلى مصالح دينهم ودنياهم وأحكام أولاهم وأخراهم، فالقرآن كالمالك المحجوب الغائب وجهه، والظاهر أمره وحكمه، وقد يهتدي إليه وبه من يقف على سره، فهو مفتاح خزائن الملك والملكوت، وشراب الحياة الذي من شرب منه لم يمت أبداً، ودواء سقام الجهالات، وشفاء أمراض ذمائم الصفات انذني من سقى منه شربة لم يسقم أصلاً.

الطاهر: تطهير القلب عن خباثات المعاصي وأرجاس العقائد الفاسدة، قال الله (تعالى): ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾. وقد مرت الإشارة إلى أن للقرآن مراتب ودرجات، وله ظهراً وباطناً، فكما أن ظاهر جلد المصعف وورقه محروس عن ظاهر بشرة اللامس، إلا إذا كان متطهراً، فباطن معناه أيضاً محجوب عن باطن القلب، إلا إذا كان متطهراً عن كل رجس، مستتيراً بنور التوبة، وكما لا يصلح لمس نقوش الكتابة كل يد، فلا يصلح لنيل معانيه كل قلب، إلا القلوب الصافية، ولا يحصل إليها إلا من أتى الله بقلب سليم، ولا يمتد إليها إلا أيدي النفوس الزكية الذكية.

الثالث: حضور القلب وترك حديث النفس، وهذه الصفة يتولد عما قبلها، وهو طهارة القلب من شوائب الأغراض النفسانية، فإن من أخرج عن قلبه محبة الباطل، فيدخل في قلبه الأنس بالحق، ففي القرآن ما يستبشر به القلب إن كان أهلاً له، وكيف لا يطلب الإنسان الأنس بتدبير الله، وإن، ويستأنس بأشعار المتنبّي ومحاضرات الراغب ومقامات الحريري؟ وفيه ما لا يخفى من متزهات القلوب، ومتفرجات الأرواح، وبساتين الضمائر، وأغذية النفوس، وهرة العيون، وحياة الحيوان، وروح الإنسان.

الرابع: التدبر، وهو غير حضور القلب، إذ رُبَّ وقت لا يشغل الإنسان قلبه بغير القرآن، ولكن يقتصر على سماع القرآن من نفسه من غير تدبر، والمقصود الأصلي فيه هو التدبر، وهو روح كل عبادة، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: لا خير في عبادة لا فقه فيها، ولا في قراءة لا تدبر فيها، وإذا لم يتمكن من التدبر إلا بترديد فليردد، إلا أن يكون في الصلاة خلف إمام، وروي أنه عليه السلام، قرأ ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، فرددها عشرين مرة، وإنما ردددها في معانيها، وعن أبي ذر قال: قام رسول الله بنا ليلة، فقام بآية يردددها، وهي: ﴿إِنْ تَعْدِيهِمْ فَأَنْهَاهُمْ عَنْ عِبَادَتِكَ﴾، الآية، وقال عليه السلام: لما نزل عليه قوله (تعالى): ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٌ...﴾، الآية: ويل لمن قرأها ولم يفكر فيها.

الخامس: الاستنباط، وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها، إذ ما من علم إلا وفي القرآن أصله وفرعه ومبدأه ومنتهاه، قال ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين، فليتدبر القرآن. وأعظم علوم القرآن علم أسماء الله وصفاته وأفعاله وعلم الآخرة، أما علم الصفات والأسماء، فلم يدرك منه أكثر الخلق إلا ما يناسب طورهم ويليق بأفهامهم، وأما أفعاله فوق مداركهم على الجلى منها، وهو صورة السماوات والأرض وما بينهما، فليفهم التالي التدبر منها حقايقها، أي طبائعها أولاً. وهو علم الطبيعيات وعلم الخلق، ثم هيئاتها وأوضاعها وحسن ترتيبها ونظمها، وهو علم التعليميات وعلم القدر، ثم مبادئها وغاياتها، وهو علم المضارقات، وعلم القضاء، والملكوٓت. ثم انتقل بفكره من الأفعال إلى الصفات والأسماء، وهو علم التوحيد، إذ انفعّل يدل على الفاعل، فيدل على عظمته، ومن لم يعرف من الفعل إلا الحركة والمقدار، لم يعرف من الفاعل إلا المحرك المصور، ومن لم يدرك من الفعل إلا النقوش أو الألوان أو الروائح أو الطعوم، فلم يكن يعتقد الفاعل إلا نقاشاً أو صبغاً أو عطاراً أو طاعماً، فينبغي أن يتدبر في الفعل تدبراً كاملاً يحده حقيقته، ليشهد في الفعل الفاعل دون الفعل، ومن عرف الحق رآه في كل شيء. إذ كل شيء فنه واليه وبه وله، فهو الكل على التحقيق في وحدته، ومن لا يراه في كل ما يراه، فكانه ما عرفه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه، ومن عرفه عرف أن كل شيء ما خلا الله باطل، وأن كل شيء هالك إلا وجهه: أي هالك إن اعتبر شئنيته ووجوده لنفسه، لا أن يعتبر وجوده من حيث إنه موجود بالله وبقدرته، فيكون له بطريق التبعية ثبات، وبطريق الأصالة بطلان محض، وهذا البطلان غير بطلان الماهيات والأعيان الثابتة إذا أخذت من حيث هي، أو مجردة عن الوجود، فإنها من تلك الحثيثة باطلة الوجود، ثابتة الشئنيّة، بخلاف الهويات الوجودية، فإنها مأخوذة على وجه الاستقلال باطلة صرفة، وهذا مفتاح من مفاتيح علم المكاشفة.

السادس: التخلي عن موانع الفهم، وهو غير تطهير القلب عن ذرر المعاصي وخبث الصفات الذميمة، فلفهم معاني القرآن موانع غير ما ذكر، إذ القلب لإدراك حقايق الأشياء بمنزلة المرأة لانشباح صورها المرئية، كما أن حجب المرأة بعضها داخلية كالطبع والثرين وعدم الصقالة، وبعضها خارجية كوجود الحائل وعدم المعاذاة بوجهها شطر المطلوب، فكذلك حجب القلب عن الفهم بعضها في داخله وبعضها في خارجه، أما الحجاب الداخلي فبعضها من باب الأعدام والقصورات، كالطفولية والبلاهة والجهل البسيط، وبعضها وجودية كالمعاصي والردائل، فمن يكون مصراً على ذنب أو متصفاً بكبر أو حسد، فيمتنع جليلة الحق من أن يتجلى فيه، فإن ذلك ظلمة القلب وصداء، وبه حجب الأكثرون، وكلما كانت الشهوات أشد تراكماً، كانت معاني القرآن أشد احتجاباً، فالقلب مثل المرأة والشهوات مثل الصدا، ومعاني القرآن مثل الصور التي يترأى فيها، والرياضة للقلب بإماتة الشهوات مثل تصقل الجلاء للمرأة، قال الله (تعالى): ﴿وما يتذكر إلا من ينيب، وإنما

يتذكر أولوا الأبواب، والذي أثر غرور الدنيا على نعيم الآخرة فليس من ذوي الأبواب، فكيف ينكشف له أسرار الكتاب، وأما الحجاب الخارجي، فكذلك بعضها عدمية كعدم التفكير، وهو حركة الذهن من المبادي إلى النتائج. وهذا في مثال المرأة عدم توجيه وجهها نحو صورة المطلوب، وبعضها وجودية كوجود الاعتقادات العامة التقليدية، أو الجهليات الفلسفية.

الأكل والمأكول:

تعتبر مسألة الأكل والمأكول من معضلات المسائل الفلسفية والكلامية: حيث عرفت بشبهة الأكل والمأكول. وقد ذكرت، هذه الشبهة على المعاد الجسماني، أما أصل الشبهة والإشكال فهو: لو قام إنسان يأكل إنسان آخر، فمن الضروري أن تصبح الأجزاء المأكولة جزءاً من الأكل، ثم بعد الموت وحشرهما يمكن أن يطرح السؤال التالي: هل إن الأجزاء التي انتقلت وأصبحت جزءاً من الأكل تحشر ضمن أجزاء الإنسان الأكل، أو ضمن أجزاء الإنسان المأكول. لأنها أصبحت في الوقت عينه جزءاً لهما؟ (الأسفار، ج ٧، السفر الرابع، ص ١٧١-١٧٩). والأكثر من هذا لو كان الأكل كافراً والمأكول مؤمناً، فكيف تحشر أجزاء المؤمن مع الكافر؟ يضاف إليه لو أكل ذنب إنساناً، حتى لو فرضنا أن الحشر يشمل الحيوانات أيضاً، فكيف ستحشر أجزاء بدن الإنسان؟ هل ستحشر مع الذنب، أم ستعود إلى الإنسان؟ ويمكن ذكر هذه الشبهة في الأجزاء الدائمة التبدل. فالإنسان الذي يعيش مائة سنة مثلاً، تتبدل أجزاؤه آلاف المرات، فأي أجزاء ستحشر معه؟ هل سيحشر معه البدن العاصي على سبيل المثال؟ أو ذاك البدن المطيع لله؟ حيث قد يحصل له في حياته الكثير من التغييرات الفكرية. أما صدر المتألهين، فبعد شرحه وتوضيحه لبُعث المعاد، وذكره لأدلة سمعية ونقلية وعقلية عليه، يقول بوجود بقاء الأجزاء الأصلية: حيث الأجزاء الأصلية عنده تبقى طول الحياة. والمحشور هي هذه الأجزاء الأصلية، وتشكل هذه الأجزاء شخصية الإنسان وتشخصه من بداية عمره إلى آخرها.

يعتقد صدر المتألهين أن النفس بما أنها من سنخ الملكوت، وهي منشأ القدرة والقوة، فإنها تتمكن من اختراع الصورة من دون وجود للمادة: أي أن نفس الإنسان تتمكن من خلق المادة المجردة (الصورة العنسية). ولكن ما دامت النفس متعلقة بهذا البدن المادي المؤلف من عناصر، والركب من أضداد، والذي يحتاج دائماً إلى جلب المنافع ورفع المضار، فإن هذا ما يجعل تصرفاتها وتدابيراتها ضعيفة وناقصة من الناحية الوجودية، ولذلك لا يترتب على المخلوق الآثار المطلوبة منها، فيبقى هذا المخلوق دائماً في حالة عدم ثبات واستقرار، لا بل يميل إلى الزوال والتغيير، فيكون مظهره هو الجرم البخاري في الدماغ الذي هو دائماً في حالة تحلل وتجدد وزوال، كما يقتضيه اختلاف مزاج العضو الدماغية، ويعتبر صدر المتألهين أن النفس كلما كان وجودها مجرداً أكثر، كان مخلوقها، الذي هو الصور، أكمل

وأقوى، ويستمر هذا الأمر حتى تصل النفس إلى مرتبة التجرد الكامل، فتتمكن بمفردها من خلق الصور: لأن النفس تملك بذاتها كافة الصور، والدليل عليه، أن الإنسان يتمكن حال نومه من السمع، الرؤية، اللمس، الشم والتذوق، فالنفس تملك بذاتها كافة الحواس، ثم إن قوى النفس الخمسة أقوى وأكمل من حواس البدن، وفي الحقيقة، فإن الحواس الخمس هي للنفس وليست للبدن، وتعود جميعها إلى قوة نورية واحدة، فتكون فياضة بإذن الله (تعالى) فيتصرف بها البدن تارة بحوله وقوته، وتصرف فيها النفس تارة أخرى، ثم بعد رجوعها من عالم البدن والمادة، فإنها تعود لذاتها، ويصبح إدراكها عين قدرتها، وبشكل عام، فهي تتمكن من الخلق بعد انقطاعها عن عالم البدن، فتتمكن من خلق الصور، وخلق الأمور ذات الوجود القوي.

الخلاصة: إن صدر المتألهين اختار الفرار من الإجابة على شبهة الأكل والمأكول، واعتبر أن النفس تتمكن بعد خلاصها من الهيكل البدني أن تقوم بالخلق، كما كانت مسيرة النمو في الدنيا، سواء كان هذا الخلق خلقاً للجنة أم للنار.

والخلاصة أن النفوس هي التي تقوم بخلق الجنة والنار لنفسها، وهذا هو المعاد. ونشاهد هنا إصراره على تسميته بالمعاد الجسماني، لكنه يذكر في فصول متعددة بأن الجسم على قسمين: دنيوي وأخروي ← البدن الأخروي.

آلي:

منسوب إلى الآلة: استعملت كلمة الآلي في تعريف النفوس الثلاثة، فقبل مثلاً: كمال أول لجسم طبيعي آلي... واعتبر صدر المتألهين أن المقصود من الآلي المأخوذ في تعريف النفس، هو ما لا يكون كالأعضاء والجوارح، بل المقصود منه ما هو في حكم القوى، كالغاذية النامية والمولدة في النفس النباتية، وكالخيال والحواس والقوة الشوقية في الحيوان (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٧).

الآن:

يقال في العرف للحد الفاصل بين الماضي والمستقبل 'الآن'.

كان للفلاسفة آراء متعددة في مسألة الآن سواء من الناحية الماهوية أم من الناحية الوجودية، قال صدر المتألهين 'في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه':

اعلم أن الآن يكون له معنيان: أحدهما ما يتفرع على الزمان، والثاني ما يتفرع عليه الزمان، أما الآن بالمعنى الأول، فهو حد وطرف للزمان المتصل، فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٦٦-١٧٢).

أما كيفية وجوده، فلما علمت أن الزمان كمية متصلة، وكل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل، إلا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع، واختلاف

العرض والوهم. لكن حصول القطع معتمد في الزمان. لما عرفت. فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين، وذلك بموافاة الحركة أمراً دفعياً، كحد مشترك حداً مشتركاً غير منقسم، كمبدأ طلوع أو غروب، وإما بحسب فرض الفرض بقوته الوهمية. فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وحده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين (الأسفار، ج ٣، ص ١٦٦).

وأما الآن بالمعنى الآخر، وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه. فتحقيق وجوده، إن نقول: إن المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها، فكلماً يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة بسيلانها، وكذا في الحركة، فقد عرفت أن الأمر الوجودي التوسطي منها، وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة، يفعل بسيلانه الحركة (الأسفار، م. ج. ص ١٧٨).

هل يمكن للآن أن يعد الزمان؟

العاد نلشي عند المهندسين، هو الجزء من المقدار أو العدد له، إذا اسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء. وليس الآن بهذا المعنى، عادة للزمان، وقد يعني ما يهين الشيء، لقبول العدد بالمعنى الأول. والآن عاد بهذا المعنى للزمان، إذ هو معطى له معنى الوحدة، ومعطى له الكثرة بالتكبير، فقد عرفت أن الزمان متصل، والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزأ، والتجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول، وإذا حدث الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام، ويمكن تعديده بشيء من أجزائه. كأنه إذا حزه بأجزائه بالنقط، فالنقطة مادة للخط، بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد، وأتاك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول، فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن، وإلى أقدم الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء: إن الآن فاصل الزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر، أما كونه فاصلاً، فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل. وأما كونه واصلًا، فلأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأنه يكون الماضي متحلاً بالمستقبل.

الأئمة السبعة:

يطلقون على الأسماء والصفات الأصلية لذات الحق الأئمة السبعة. بحيث تكون الأسماء والصفات الأخرى مترتبة عليها ومتفرعة عنها، وهي عبارة عن الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، والكلام (رسائل ملا صدرا، ص ١٩٤).

الأبد:

الأبد يعني الدوام، والأبدى هو الدائم المستمر، وهو عبارة عن الزمان اللامتناهي من جهة المستقبل، والأبدى هو ما كان دائماً في الماضي والمستقبل. أما الأبديات، فهي العقول المجردة (م.ن. ص ٢٣٩).

الإبداع:

كل موجود يكون وجوده غير مسبوق بالمادة والحركة، فهو موجود على سبيل الإبداع. والإبداع يقابل التكوين، وهو عبارة عن تأسيس ما ليس بشيء. وبشكل عام، هو صدور المعلول عن العلة الأولى التي يصدر منها المعلول بسبب جهة تجردها وفاعليتها. من دون أية مشاركة لقابلية المعلول، فهو إذن إفاضة الوجود على الممكنات وإيجاد شيء غير مسبوق بمادة ومدة. أصل الإبداع هو وجود الباري وفيضه، لا بل ان وجود العالم بشكل جمعي وجملي، إنما هو رشح من فيض وإبداع تباري (تعالى) الذي أبدع كل الأشياء على الترتيب من العقل منتهية إلى الهويلى (م.ن. ص ٤٦، ١٨٧. أنظر: الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٣٠٠، وج ٢، السفر الثاني، ص ٣٠٥).

الأبدان الأخروية:

سيأتي توضيحها تحت عنوان كلمة المعاد. والمعاد الجسماني. وقد اعتبر صدر المتألهين أن حشر الإنسان لا يعني أن هذا الإنسان المادي الجسماني يحشر بهذا الجسد الدنيوي المركب من المادة والصورة، والمتعرض للتحويل والتغير والتبدل، والموجود في المكان والزمان. أي ليس الجسد الذي نَحْدُه العوارض واللواحق الجسمية، بل الأرواح والنفوس الإنسانية تحشر في أبدان أخرى يطلق عليها الأبدان الأخروية، ثم إنه يذكر مجموعة من الاختلافات والفروقات بين الأبدان الدنيوية والأخروية من جملتها:

(إن كافة الأجساد والأبدان هي الآخرة تكون صاحبة روح وحياة، في وقت نشاهد بعض الأبدان الدنيوية تمتلك روحاً وحياة، وبعضها الآخر لا تملك حياة وشعوراً).

وأيضاً، فالأبدان الأخروية حية بالذات، بينما الأبدان الدنيوية حية بالمرض: أي الحياة عارضة وزائدة عليها، بالإضافة إلى أن الأجساد والنفوس في هذا العالم تقبل النفوس على

أساس الاستعداد؛ أما النوس في الآخرة، فهي فاعلة على سبيل الإيجاب. وأيضاً، القوة متقدمة في هذا العالم على الفعل زماناً. والفعل مقدم بالذات على القوة، وفي الآخرة فالقوة مقدمة على الفعل من حيث الذات والوجود. وأيضاً، الفعل أشرف في هذا العالم من القوة، ذلك لأنه غاية القوة، وفي الآخرة تكون القوة أشرف من الفعل من جهة أنها فاعلة لها. وأيضاً، الأبدان والأجرام الأخروية تكون غير متناهية من حيث الأعداد وتصورات النفوس والإدراكات.

وأيضاً، تكون الأبدان الأخروية متوسطة بين التجرد والتجسم، مطلوباً عنها الكثير من عوارض الأبدان الأخروية (الرسالة العرشية، ملحقة بالمساعر، ص ١٢٥). إن الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين، جامعة للتجرد والتجسم، مطلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان النديوية، فإن البدن الأخروي كظل لازم للروح وحكاية ومثال له، بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الأبدان الفاسدة، وأن الدار الآخرة وأشجارها وأنهارها وغرفها ومسكنها والأبدان التي فيها، كلها صور إدراكية، وجودها عين مدرّكيتها ومحسوسيتها (م.ن. والأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٢١ - ٢٢٢).

الإبصار:

الإبصار: أي النظر في كيفية حصول الإبصار ورؤية الأشياء: حيث يوجد بين الحكماء العديد من الآراء والنظريات.

يقول الرياضيون: إن الإبصار يحصل بخروج الشعاع من العين ووقوعه على المبصرات. بينما يقول الطبيعيون: إن الإبصار يحصل من خلال انطباع شبح الشيء المرتقي في العضو الجلدي.

ويعتبر الإشراقيون أن الإبصار يحصل من خلال شهود ومشاهدة النفس للصور الخارجية القائمة بالمادة، بينما يعتبره صدر المتألهين يحصل بواسطة إنشاء النفس، بمعنى أن النفس تتمكن من إنشاء الصور المعلقة القائمة بها في نفسها. وليس في هذا العالم، والنسبة بين النفس وهذه الصور هي النسبة نفسها بين الفاعل والفعل. يقول صدر المتألهين: «وا علم أن علم المناظر والمرايا فن اعتنى به كثير من المحققين، وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي، كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام النيرة على ما يقابلها، على هيئة شكل مخروط راسه عند النير، وقاعدته عند ما يقابله، فهذا ما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر، ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع. ولكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة، لا انثي هي في مادة جسمانية؟ ومع ذلك، لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة، ومقابلة النقطة مع

الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط. ونحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البحر إلى المرثي سوورته. لكن نقول: لا بد في الرؤية من حصول صورة المرثي للنفس، وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه. وإن وافق رأيهم أيضاً، فإن الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم: إن الشيء إذا بعد برى أصغر مما إذا قرب. لأن المخروط يستدق فيضيق (زاياه التي عند الباصرة، ويضيّق) (الأسفار ج ٨، ص ١٩١). لذلك الدائرة التي عند المبصر، وكلما ازداد... شيء يُعَدُّ ازدياد الزوايا ضيقاً، والدائرة صُغُرًا. إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

وكقولهم: يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء: لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة، وأما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم، ويتراكم من سطح الماء إلى المرثي، فيرى المرثي أعظم: لأن الزوايا التي يزاها في الجليدية بحالها في العظم، وعظم المرثي تابع لعظم تلك الزاوية: فيعضه (الأسفار ج ٨، ص ١٩١) ينفذ مستقيماً، وبعضه ينعطف على سطح الماء، ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز. وذلك إذا قرب المرثي من سطح الماء. وأما إذا بعد فيرى في الموضعين: تكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

وكقولهم: إذا اغمضنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر نراه قمرين: لأن الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة، ويتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرثي، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد. بل في موضعين فيرى المرثي اثنين. وهكذا في الأحوال. وإذا وضعنا السبابة والوسطى على العين، مع اختلاف في الوضع، ونظرنا إلى السراج، فإننا نراه اثنين، وإذا نظرنا إلى إحدى الخشبتيْن الدقيقتين...

ويقول حول فرضية انطباع شبح المرثي في العين: فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية. والإبصار ليس عندها، وإلا لكان الواحد يرى الاثنين، كما إذا لمس شيئاً باليدين كان لمسين. ولكن كما أن الصورة الخارجية تمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن يقع زاوية وراء سطح الجليدية، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأذى منه بواسطة الروح المصوب في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط، فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك، ووراء الملتقى ليس روح مدرك، فعينئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة عند الروح الحاملة للقوة الباصرة، فإن لم يتأد الشبحان إلى موضع واحد، بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من التروح الباصرة، فعينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى على حدة، فيرى الشيء الواحد شيئين.

وقال أصحاب الشعاع: هذا العذر فاسد، لأن إذا تكلفنا التحول، ونظرنا إلى الشيء نظر الأحوال، نراه أيضاً اثنين كما يراه الأحوال، ونحن نعلم أن عند تكلفنا التحول، لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ، فإن التقاءهما ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا.

وأيضاً لو كان في مقابلتي شيئان. أحدهما قريب، وآخر بعيد علي سمعت واحداً، لكن لا علي وجه يعجب القريب البعيد، ثم نظرنا إلى الأقرب إليا، وجمعنا البصر عليه. كأننا لا ننظر إلى غيره. وإننا نراه واحداً. ونرى الأبعد في هذه الحالة شيتين. ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك، كان الأمر بالتعكس من ذلك (الأسفار، ج. ٨، ص ١٩٥) .

إبليس:

هناك بحث مفصّل حول إبليس وماهيته، وبشكل عام فإن البحث عن إبليس بحث كلامي يستند في الغالب إلى الآيات والروايات وتفسير القرآن المجيد. ويعتبر صدر المتألهين بن إبليس كل إنسان نفسه، حيث اتباعها لأهوائها النفسانية وشهواتها المهلكة وسلوك طريق الوسواس والجور والإنكار والاستكبار. وإبليس هو أول من نهج طريق الضلالة والظلمة. وهذا الذي أدى إلى طرده من بين الذات الأحدية، فأصلق عليه الله (تعالى) الشيطان.

هو جوهر النطق الشرير الحاصل من عالم الملكوت النفساني، ثم إن عمله في الجانب الظلماني هو الإغواء والإسلا، وبشكل عام، فإن النفوس في بداية خلقها يمتزج فيها النور والظلمة. فيمكنها أن تسير بطريق الخير والهداية، أو بطريق الضلال والوساوس والإغواءات (الرسائل، ص ٢٠٩).

أبواب الجنة:

يقال: إن لجنة ثمانية أبواب. ولجهنم سبعة. حيث جاء ذكر هذه المسألة في الروايات والآيات، فذكر القرآن الكريم أبواب الجنة وأبواب جهنم عندما قال: ﴿وَالْمَلَأْنِهَا يُدْخَلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ (سورة الرعد، الآية: ٢٢). وقال أيضاً: ﴿لَا تَفْتَحْ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (سورة الأعراف، الآية: ٤٠) .

وقال حول أبواب جهنم: ﴿هَلِيلٌ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (سورة الزمر، الآية: ٧٢) .

وقال أيضاً: ﴿حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فَتَحْتِ أَبْوَابَهَا﴾ (ز.م. الآية: ٧١)، وجاء أيضاً ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (سورة الحجر، الآية: ٤٤) .

هذه الابواب التي ذكرت في الآيات الشريفة، هي زمينها التي ذكرها العرفاء في ابواب الجنان، فقالوا بأن لكل شخص باطلاً وظاهراً. أما باطنه فهو باب، إلى الجنة، وظاهره باب إلى النار: حيث قال: ﴿باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾ (سورة الحديد، الآية: ١٢). فعندما تغلق أبواب جهنم تفتح ابواب الجنة.

وقال بعض العرفاء بأن الأبواب هي الحواس السبعة: أي: السمع، البصر، الشم، الذوق، اللمس، الخيال والفكر. وقال آخرون بأن أبواب جهنم هي الأخلاق المذمومة، كالنفاق، الكبر، الحسد، الحرص، طول الأمل، البخل وغيرها. قال صدر المتألهين: أبواب الجنة

هي التي أشار إليها الله تعالى في القرآن بقوله: ﴿وَالْمَلَانِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ (سورة الرعد، الآية: ٢٢)، وقوله: ﴿لَا تَفْتَحْ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (الأعراف، الآية: ٤٠)، وأبواب النيران هي المشار إليها بقوله: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (الزمر، الآية: ٧٢)، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاعُوا فَتَفْتَحْ أَبْوَابَهَا﴾ (م.ن. الآية: ٧١)، وقوله: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جِزَاءٌ مُقْسُومٌ﴾ (سورة الحجر، الآية: ٤٤). وهذه الأبواب هي بعينها أبواب الجنان عند المرفأ: فإن كلا منها فيه باطن وظاهر، باطنه باب الجنة، وظاهره باب النيران. ﴿بِاطْنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهَرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ﴾ (سورة الحديد، الآية: ١٢). وإذا غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان، بل هي على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر. كعين غلقه لمنزل وعين فتحه لمنزل آخر، إلا باب القلب، فإنه مفلق على أهل الحجاب، وهو الباب الثامن المختص بأهل الجنة، لا يفتح لأهل النار.

ولكنهم اختلفوا في تعيينها، فقيل: هي الحواس السبع، وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس والخيال والفكر، وقيل: هي الأخلاق الدميعة من الفكر والتفاني والكبر والحسد والحرص وطول الأمل والبهل وغير ذلك مما لا يحصى، ولا شبهة في أن منشأ دخول الجحيم هو هذه الصفات، ولعل لها سبعة جوامع أو سبعة أبواب هي أبواب الجحيم، وقيل: هي الأعضاء السبعة الظاهرة التي وقع التكليف بها. وباب القلب مطبوع عليه كما مر. وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول لفلق ذلك الباب، فهو كالجنة محفوف بالمكاره، فما ذكر الله من أبواب النار إلا السبعة التي يدخل منها الناس والجان. وأما الباب المغلق الذي لا يدخل عليه أحد هو في السور، فباطنه فيه الرحمة بإقراره بربوبية الله وعبودية نفسه، ومحل الإيمان والمعرفة، مرحوم سعيد في الدنيا وفي الآخرة، ليس للعذاب والشقاء فيه مدخل، فباطن الجنان كالجنة حفت بالمكاره، وظاهره من قبله العذاب، وهي النار التي تطلع على الأفئدة.

وأما منازل جهنم ودركاتها وخواتمها، فعلى قياس ما مر ذكره في الجنان على السواء، وليس في النار نار ميراث، ولا نار اختصاص أو تفضيل، وإنما ثمة نار أعمال فقط، فمنهم من عمرها بنفسه وعمله الذي هو قرينه، ومن كان من أهل الجنة بقي عمله الذي كان في الدنيا صورته في المكان من النار، والذي لو كان من أهلها صاحب العمل لكان فيه، فإنه من ذلك المكان كان وجود ذلك العمل، وهو خلاف ما كلف به من فعل وترك، فعاد إلى وطنه كما عاد الجسم عند انموت إلى المكان الذي خلق منه، وكل شيء يعود إلى أصله وإن طالقت المدة، ويرى كل مؤمل ما أمله، فإنما نحن به وله، فما أخرجنا عنا ولا حللنا إلا بنا.

وأما أسماء أبوابها السبعة، فهي أسماؤها المذكورة في القرآن: باب جهنم، وباب الجحيم، وباب السعير، وباب سقر، وباب لظى، وباب الحطمة، وباب سجين، والباب المغلق هو الثامن الذي لا يفتح، فهو الحجاب والسند.

وأما خوختها فهي شعب الكفر والفسوق، وكذا خوخت الجنة فهي شعب الإيمان. فمن كان على نقبة منها، فإن له منها تجلوا بحسبها، كائنه ما كانت، فمن عمل خيراً على أي وجه كان، فإنه يراه ويجازي، ومن عمل شراً، فلا بد أن يراه، وقد يجازى به وقد يعفى عنه، ويبذل له بخير إن تاب عنه في الدنيا، وإلا فلا بد أن يبدل بما يقابله بما يقتضيه ندامته يوم يبعثون، ويرى الناس أعمالهم يوم القيامة من خير أو شر كما نص عليه القرآن، فما كان يستوحش منه المكلف عند رؤيته يعود له أنساً به، ويختلف الهيئات (مفاتيح الغيب، ص ١٦٨ - ١٦٩، وتفسير علا صدرا، ج ٢، ص ١٥٠).

اتحاد العاقل والمعقول:

يعتبر بحث اتحاد أو وحدة العاقل والمعقول من الأبحاث المتعلقة بكيفية حصول العلم؛ حيث إن من بين الفرضيات الموجودة فرضية اتحاد العاقل والمعقول، المسلم به أن الإنسان يحصل عنده علم ببعض الأشياء، ولا يحصل عنده علم بأشياء أخرى، وهناك اختلاف بين حصول العلم وعدم حصوله، وهناك فرق بين ما يعلمه وما لا يعلمه. بعض المستشرقين في الشك يقولون: بأنه حتى الأمور التي نعلمها من توهمات وظنياتنا، وإلا فتحن لا نعلم شيئاً ولا نعلم أننا لا نعلم، وقال البعض: إننا نعلم الشيء القليل من خواص الأشياء الظاهرية؛ حيث لا يمكننا التوقف على كنه وحقيقة الأشياء، ولا الاطلاع على كافة خصوصياتها الظاهرة، إذا هذه هي حدود علمنا، وهنا تركز البحث، أي في معرفتنا المحدودة للحقائق، فيكيف ستكون هذه المعرفة؟ قال القدماء بشكل مطلق: بأن العلم عبارة عن حصول صور الأشياء في الذهن، وبحثنا في كيفية تمكن الذهن من أخذ صور الأشياء، ومن ثم إحضاره فيه، فهل الذهن هو ظرف واقعي لهذه الصور كوعاء أمثالاً، فتحصل الصور في الذهن؟ وهل حقيقة ذهننا كالمראה؛ بحيث تنعكس هذه الصور فيه كما تحصل الصور المحسوسة في المرآة؟ وعلى فرض انعكاسها، فهل تنطبق هذه الصور في الذهن؟ وعلى هذا تكون هذه الصور حائلة في الذهن، وهو محال لها، أم أن علمنا على شكل آخر.

يعتقد صدر المتألهين وبعض الفلاسفة بأن هذه الصور قائمة بالذهن على شكل القيام الصدوري، كقيام الماعول بالهامة، وليس بالقيام التحلوي، النقطة الأساس في كلماتهم هي أن العلم لا يعني حصول الصور في الذهن، بل هو عبارة عن حضور الصور في الذهن، أما كيف يحصل هذا الحضور، فهم يعتقدون بأن الذهن يستطيع أن يصنع مثالا لها في ذاته، فالذهن يتصف بأنه خلاق وهو خليفة الله، الدليل على هذا الأمر، أن الذهن يستطيع أن يخلق الأشياء التي لا وجود عيني لها.

يعتقد صدر المتألهين وبعض الفلاسفة أن معلوماتنا لا وجود لها خارج الذهن، فالوجودات العينية وجودها في نفس الأمر الذي لا نعلم ما هو وكيف هو، نحن نتمكن من الاطلاع على ما هو متصور أننا حيث تكون الصور العلمية هي المعلومة لنا أولاً وبالذات.

الآن لو طبقت الصور العلمية الخارج. فسيكون علمنا صادقا وصحيحا، وإن لم تطابقه فهو كاذب وباطل. إذاً المعلوم لنا هو صورنا الذهنية، ولا يختلف كيف حصلت أو حضرت إليه، وعلمنا هو هذه الصور أيضاً، لأن العلم عبارة عن إدراك النفس، ولا شيء آخر غير هذه الصور من مدركات النفس. إذاً النفس هي العالمة وهي المعلوم، والعلم هو نفسنا، طبعاً قد يكون المعلوم أحياناً من خلال الأعيان الخارجية. هذا لب القضية.

يعتقد صدر المتألهين من باب الماشاة، أننا نعلم الأشياء العينية الموجودة في العين، والخارجة عن الذهن، ونتمكن من إدراك خواص الأشياء، ثم يطرح مسألة اتحاد العاقل والمعقول، ويقول (الأسفار، ج ٢، ص ٢١٠): "إن في مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة، من أغصن المسائل الحكمية التي لم يتقنها أحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن كما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجواهر جوهرأً وعرضاً، ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي: كالشفا، والنجاة والإشارات وغيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل من في طبخته وأشباهه وأتباعه، كتلميذه بهمنيار، وشيخ أتباع الروافقين، والمحقق الطوسي نصير الدين، وغيرهم من المتأخرين، لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء، فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجدالات، فتوجهنا توجهاً جليلاً إلى مسبب الأسباب، وتضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب. إذ كنا قد جربنا مراراً كثيرة سيما في باب أعلام الخيرات العلمية، وإلهام الحقائق الإلهية لاستحقاقه ومحتاجيه، إن عاداته الإحسان والإنعام، وسجيته الإكرام والإعلاء، وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة، قافض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، فنقول: امثالاً لقوله تعالى ﴿وَمَا نِعْمَةٌ بِرَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾، إن صور الأشياء على قسمين: إحداها صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن تكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالعقل، بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض، والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريداً، إما تاماً فهي صورة معقولة بالعقل، أو ناقصة فهي متخيلة أو محسوسة بالعقل، وقد صح عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالعقل وجودها في نفسها، ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوس. وجوده في نفسه، ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد..."

ثم إن صدر المتألهين يقول بالاتحاد في باب الإحساس والخيال: حيث تتحد الصور المحسوسة مع الحاسة والصور الخيالية مع الخيالات، ثم إن نهاية مسيرة الإنسان في الكمال العلمي والعملية، هو أن يصبح العالم عقلاً تجتمع فيه كافة الموجودات العقلية

والمعاني (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٢٩).

إذاً، كل نفس تدرك الصور العقلية فإنها تتحد مع العقل الفعال على نحو الاتحاد العقلي، وبما أن كافة المعاني موجودة في العقل الفعال بوجود واحد، وعقل الإنسان يتمكن من الحصول على كل ما يريد من خلال الاتصال به.

يعتبر صدر المتألهين أن البحث الأساس هو كيف يعلم الشيء نفسه، وانفرض أن العلم من مقولة الإضافة، والإضافة تكون بين شيئين. ولا توجد هذه الإثنية بين النفس وذاتها، ثم إنه وصل إلى نتيجة أن العلم عبارة عن وجود شيء بشيء بالفعل، لا بل العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة. سواء كان لنفسه أم لغيره.

ثم إنه يعتبر الإدراكات على أنواع أربعة: الحسي - الوهمي - التخيلي - العقلي.

يقول صدر المتألهين بالاتحاد في جميع الإدراكات بين المدرك والمدرك، من شروط الإدراكات الحسية حضور المادة وعوارضها عند المدرك الحسي، وتأثيره هي الحاسة على نحو من التجرد الناقص، وتأتي الإدراكات الخيالية في مرتبة لاحقة على الإدراكات الحسية؛ حيث يكون التحريد في مدركتها أكمل. ثم إن الإدراكات الوهمية تتعلق بشكل كامل بالمعاني، والتعقل عبارة عن إدراك الأمور المجردة بشكل كامل.

وللعقل مراتب، بالقوة أو بالملكة، بالفضل وبالمستفاد. ثم إن النفس تتصل بالعقل الفعال في مرحلة الكمال: حيث تتلقى المعلومات من العقل الفعال (م.ن، ص ٢٢٧).

يعتقد صدر المتألهين بأن الحواس المتنوعة بمثابة جواسيس الأخبار؛ حيث يقومون بإيصال الأخبار إلى النفس، ثم إن تكثر الاحساسات الجزئية يكون من خلال اختلاف الحركات البدنية في ناحية جلب المنافع ودفع المضار، ومن ثم حصول تصورات وتصديقات أولية متكررة على أثر الاختلاف. وتكثر الآلات الحسية، ويكون حصول التصورات والتصديقات الأولية ناشئاً من امتزاج العلوم الأولية (ن.م، ص ٢٨٢).

للعلم أقسام:

- ١- علم الواجب بذاقه الذي هو عين ذاته.
- ٢- علم الممكن بذاته، وهو على أنواع: العلم الذي هو معرض ويشتمل على كافة العلوم المكتسبة القائمة في الدهن، والعلم بالجواهر الذي يكون جوهرأ.
- ٣- العلم الفعلي، الذي هو علم الله (تمالي) بغير ذاته والذي يؤدي إلى وجود الموجودات.

٤- العلم الانفعالي. كعلم الممكنات التي تتفعل منها (م.ن، ج ٢، السفر الأول، ٢٨٢).

٥- علم النفوس بذاتها، وهو ليس فعلياً ولا انفعالياً (م.س، ص ٢٨٢).

وقد أشرنا إلى أن صدر المتألهين يعتبر الوجود هو محور اتحاد المتحددين، أعم من كون هذا الاتحاد من نوع الاتحاد بالذات؛ كاتحاد الإنسان بالوجود (الإنسان والوجود متحدان)، أو اتحاد الإنسان والحيوان، أو كونه من نوع الاتحاد بالعرض، كاتحاد الإنسان بالأبيض؛

حيث إن نفس الوجود هو جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود. والوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات، وإلى الأبيض بالعرض، هو جهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض أيضاً. حيث لا يوجد أي ترديد بأن هذين المتحدين غير موجودين بوجودين. لا بل لا يمكن أن يكونا موجودين بوجودين، وإلا لن يكون هناك أي اتحاد! لأن معنى الاتحاد هو أن يحصل الاثنان بوجود واحد، وبعبارة أخرى: أن يكون هناك وجود واحد ينسب إليهما؛ لذلك يجب أن يكون في الأمرين المتحدين واحد انتزاعي، أو أن يكون كلاهما انتزاعياً، ويكون الوجود هو جهة اتحادهما الذي هو أمر عيني وحقيقي. إذاً، اتحاد كافة الأشياء المتجددة من خلال الوجود والمفاهيم، التي هي ماهياتها، أمر اعتباري (الأسفار، ج ٣، ص ٣١٢-٣٣٥).

ويتعتبر أن موجودة الوجود بذاته لا توجب اثنيّة الذات. ولا توجب اثنيّة في حيثية الذات أيضاً، إلا بالاعتبار، ومعقوليته بذاته أيضاً لا توجب تثنياً في ذاته. وأن الإضافة المحضة كون الذات المجردة عاقلة نفسها لا تؤدي إلى التكثير، لا في الخارج ولا في الذهن: لأن تلك الإضافة من الاعتبارات العقلية عند قياسها إلى عاقلة الشيء، تغييره، وفي الواقع، الإضافة أمر غير واقعي، أما الواقع، فهو ذات بسيطة غير معجوبة عن ذاتها، وكلما تعقلت النفس شيئاً، فإنها تصبح عين الصورة العقلية، وسنوضح أن كل معقول فهو عاقل أيضاً. ومن هنا، فكافة الصور الإدراكية، سواء كانت معقولة أم محسوسة، فهي متحدة الوجود مع مدركها.

العقل والتعقل هما نوع من الوجود، والوجود متحد مع الماهية. فالتعلم متحد مع المعلوم، وبشكل عام، لا يمكن إثبات بساطة العقل إلا من خلال القول باتحاد العاقل والمعقول: لأنه إن كان هناك اثنيّة فلا معنى لبساطة، والعقل كل الأشياء في عين بساطته ووحدته، وهذا الأمر غير ميسر إلا من خلال اتحاد العاقل والمعقول (الأسفار، ج ١، ص ١٧٥-٢٨٣). وكل صورة مجردة معقولة بالذات سواء كانت مجردة بالذات أم جردها مجرد، وكل معقول بالذات وبالفعل يلزمه عاقل بالذات وبالفعل، ولا يمكن تصور معقول بالفعل من دون عاقل بالفعل. إذاً، كل مجرد فهو عاقل لذاته ومعقول بالذات في الوقت نفسه.

والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا، فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته، كذلك معقول لذاته، وكما أن موجودة الوجود لذاته لا توجب اثنيّة في الذات ولا في حيثية الذات إلا بمجرد الاعتبار، فكذلك معقوليته لذاته لا بوجب مغايرة في الذات (م.ن، ص ٣٢٥).

من جهة أخرى، فكما أن كل مجرد مدرك لغيره فمن الواجب أن يكون مدركاً لذاته، على أساس أن كل موجود مجرد عن المادة ولواحقها يجب أن تحصل له كل الأمور الممكنة الحصول له بالفعل: حيث لا تكون معرضة للفعل والانفعال والقوة والتأثير والتأثر المادي الجسماني، إذاً، كل ممكن المعقولة، فهو منفك عن معقوليته بالفعل، وكل ما إمكان معقوليته بالفعل، فهو معقول له.

وكذلك، ويحكم التضاد، فإن كل معقول بالفعل لا يحصل إلا للعاقل بالفعل، كما إن العاقل بالقوة فهو معقول بالتوة.

خلاصة الكلام:

فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في الخارج، اعني في المواد الجسمانية كانت، صورة نوع مادي، وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل، كان متحداً بجوهر عقلي: لأن العقل إما عبارة عن حصول الصورة المعقولة للعاقل وحلولها فيه، كما هو المشهور وعليه الجمهور، وإما باتحادها مع الجوهر العاقل، كما هو عندنا (الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٩، ٢٣٠). وكما أن المفاهيم المتغايرة قد تتحد في الوجود والحققيقة، فمن الممكن أن يكون مصداقاً للمفاهيم المتعددة والمتكثرة، وجميعها متحدة في الوجود حتى لو وجدت بوجود واحد في موارد أخرى في الخارج، أو بجهات مختلفة في الذهن .

إذاً، الذات المجردة البسيطة، ولأنها مجردة عن الموضوع، فهي مصداق مفهوم الجوهر، ومن حيث إنها الصورة المجردة للمادة فهي مصداق مفهوم العقل. ولأنها بذاتها معرفة عقلية، فهي مصداق مفهوم المعقول. ولأنها موجودة بالذات، فهي مصداق مفهوم العاقل.

وتوضيح ذلك الاتحاد على ثلاثة أنواع:

أحدهما: أن يكون هناك وجودان لشيئين يتحدان في موجود واحد.

الثاني: أن يصبح مفهوم أو ماهية عين ماهية أو مفهوم آخر يغيره على شكل أن يصبح الأول هو الثاني، هذا من باب الحمل الأولي الذاتي. هذا النوع من الاتحاد محال كالنوع الأول، ذلك لأنه لا يمكن للذوات المختلفة أن تصبح ذاتاً واحدة، ولا يمكن للماهيات والمفاهيم المختلفة أن تصبح ماهية أو مفهوماً واحداً.

الثالث: أن يصبح مفهوم واحد، مصداق مفهوم عقلي وماهية كلية، بعدما لم يكن مصداق مفاهيم متعددة، ثم أصبح مصداق مفاهيم متعددة من خلال الاستكمال الوجودي، وهذا النوع من الاتحاد غير محال، بل هو واقع حيث إن كافة المعاني المعقولة المتفرقة في الجمادات والنباتات والحيوانات موجودة في الإنسان بوجود جمعي. وفي مسألة اتحاد العاقل والمعقول هناك شيء واحد تصدق عليه مفاهيم متعددة، وهناك وجود واحد هو عقل وعافل ومعقول، وكما أن الوجود متطور بأطوار مختلفة. وهو في الوقت نفسه أمر بسيط، فالنفس أيضاً متطورة بأطوار وصور مختلفة، وهي في الوقت نفسه أمر مجرد بسيط، قد يظهر تارة على شكل شجر، وتارة أخرى على شكل حجر وغيرها، إذاً، العقل هو الذي يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته، وهو متطور بأطوار وصور، والنفس هي التي تكون باصرة ومبصرة وسامعة ومسموعة، ويتجلى هذا الأمر في البصر على صورة الإبصار، وفي السمع على صورة المسموع، وبشكل عام، فإن كافة المدركات متحدة مع مدركها، وهي بدورها متحدة مع النفس، والنفس متطورة ومتشعبة ومتصورة بالجميع (الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤).

فإن الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها، لا يمكن ثبوته لشيء إلا وله في ذاته مثل هذا الوجود، بأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل، فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل.

اتحاد المدرك والمدرك:

يعتقد صدر المتألهين في كافة الإدراكات باتحاد المدرك والمدرك، ويعتبر بأن المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه ووجوده لعاقلة ولمعقوليته شيء واحد، كما أن المحسوس بما هو محسوس يكون وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيئاً واحداً. ثم يعتبر صدر المتألهين أن النفس في عين وحدتها فهي كل القوى، السمع والسمع، البصر و... وكل ذلك من عمل النفس.

وبعبارة أخرى: فالنفس تدرك البصر والمبصر والإبصار، لا بل إن النفس بذاتها هي بصر ومبصر وما به الإبصار، والنفس أيضاً تدرك السمع والمسموع والسماع؛ حيث إن النفس في وحدتها كل القوى. وبعد التمهيد بهذه المقدمات يعتبر: لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها، فهي ستكون من دون شك موجودة لذاتها؛ وبالتالي ستكون معقولة لذاتها: (لأن كل مجرد فهو عاقل ومعقول لذاته).

يعتقد صدر المتألهين أنه لا يمكن للجسم والجسماني أن يدركا ذاتهما، ذلك لأن المادة حجاب، والمرجع في رفع هذا الحجاب هو تأكيد وشدة الوجود، وبما أن النفس مجردة، فهي عاقلة لذاتها. واعتبر أن التمثل عبارة عن عدم الحجاب، أو عدم الغيبة عن ذات المجرد، وبما أن النفس مجردة وليست غائبة عن ذاتها، فهي مدركة لها، وبما أنها عاقلة لذاتها، فهي معقولة لها. هذا هو المقصود من اتحاد العاقل والمعقول، وهكذا يكون معنى اتحاد الإدراك والمدرك والمدرك.

يعتقد صدر المتألهين أنه لو اعتبرنا الصورة المحسوسة مجردة وقائمة بذاتها، لذلك ستكون محسوسة لذاتها، وسيكون وجوده لذاته هو نفس محسوسيته لذاتها، وعليه، فسيكون حاساً ومحسوساً.

ومن هنا يتضح أن الأجسام الطبيعية وجودها مشوب بالأعدام والظلمات في نفسها، ومحجوبة بالفواشي الخارجية، وهذا الشيء هو الذي يمنع من معلوميتها: لأن وجودها في نفسها يمنع تعلق العلم بها.

الاتصاف:

الاتصاف عبارة عن نسبة بين امرين متغايرين على أساس الوجود في ظرف الاتصاف، ومما لا شك فيه أنه يجب أن يكون الشئان موجودين في ظرف الاتصاف لتتحقق النسبة المذكورة، وتتفاوت الأشياء في الموجدية: حيث ينال كل واحد نصيبه الخاص به من الوجود، يكون به منشأ آثار خاصة. ويشمل هذا الأمر حتى الإضافات والأعدام والملكات والقوى

والاستعدادات التي يكون نصيبها من الوجود في مرتبة ضعيفة، فلا يمكن الاتصاف بها إلا بعد وجودها لموصوفاتها (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٣٦).

وقد طرحوا هذه المسألة ليعلموا أن اتصاف الماهية بالوجود من أي نوع من الاتصاف هو؟ وكيف يكون عروض الوجود على الماهية؟ وكيف يكون الوجود عارضاً على الماهية مع الأخذ بعين الاعتبار شذوذ القاعدة الفرعية، وهي: ثبوت شيء لشيء أو اتصافه به أو عروضه له منفرع على وجود المثبت له والموصوف والمعروض له. هذا هي وقت لا وجود ولا تقرر للماهية قبل الوجود (م-ن).

مُرحت العديد من الآراء والأفكار في سبيل حل هذا الإشكال، فكان بعض هذه الحلول عن طريق التصرف في القاعدة الفرعية. والبعض الآخر النجاً إلى تأويل وتغيير القاعدة. وقام آخرون بالتصرف في كيفية الاتصاف.

والحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف. واعتبر صدر المتألهين أن العارض على قسمين: أحدهما عارض الماهية. والآخر عارض الوجود. القسم الأول: كمروض الفصل على الجنس. والتشخيص على النوع. ومثال القسم الثاني: عروض السواد على الجسم، والتفوقية على السماء.

من أهم خصائص الأول، أن المعارض يصبح موجوداً من خلال العارض وليس قبله، والقسم الثاني على عكس الأول (رسائل ملا صدرا، ص ١١٤).

قال صدر المتألهين: وبالجملة إن العارض على صريحين: عارض الوجود. وعارض الماهية؛ مثال الثاني: عروض الفصل، للجنس ومروض التشخيص للنوع. ومثال الأول: عروض السواد للجسم. وعروض التفوقية للسماء. وخاصية الثاني أن المعارض يصير بالعارض موجوداً بالفعل لا قبله... وخاصية الأول عكس ذلك. فإن السواد العارض تزيد مثلاً، يصير به موجوداً ولا يسمير زيد به موجوداً (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٣٦).

وبشكل عام، فإن اتصاف الماهية بالوجود هو اتصاف بثبوتها، وليس بثبوت شيء، لها، وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، وليس بثبوت شيء لها.

الاتصال:

الاتصال يعني الالتصاق والارتباط، وما يحصل بين شيئين، ومن ناحية المفهوم الفلسفي: هو عبارة عن كيفية وجود الشيء بحيث يمكن أن يفرض في حدوده أجزاء مشتركة. ويكون الحد المشترك بين جزئيته على صورة أن يكون نهاية لأحدهما ونسبة للآخر.

يقول صدر المتألهين: الاتصال الذي هو بمعنى الاستداد الجوهري، ونحن لا نسلم في الجسم إلا الاتصال الذي قيل أنه من فصول الكم (رسائل ملا صدرا، ص ١١٥).

للاتصال معنيان: أحدهما الاتصال الحقيقي، والآخر هو الاتصال بالقياس إلى شيء آخر. والاتصال الحقيقي أيضاً على معنيين: أحدهما كون الشيء في مرتبة الذات وحد

الماهية. وهو صائح للانتراع من الامتدادات الثلاثة المتقاطعة بشكل مطلق. من دون أي تعيين مرتبي في الكمية. ومن هذه الجهة لا يوجد أي اختلاف بين المتصل والمتصل الآخر. ولا يوجد أية مساواة في مقدارها وميزانها. فلا يكون المتصل بهذا المعنى جزءاً من المتصل الآخر. ولا يكون أيضاً مشاركاً له. ولا عاداً ولا معداً. ولا جزئاً أو مجزوراً. ولا مبانئاً أو أقل أو أكثر. بل المتصل بهذا المعنى. هو الفصل المقوم للجوهر. وهو ثابت للجسم في حد نفسه.

المعنى الآخر. هو كون الشيء بحيث يمكن مشاهدة حدود مشتركة بين الأجزاء المتخالفة الأوضاع الموهومة. فيكون كل واحد نهاية لبعضها وبداية لبعض آخر. ومن أهم خصائص الاتصال بهذا المعنى. هو قبول الانقسام إلى النانهاية. وبها تتقوم كافة الكميات سوى العدد. وهذا أهم من الكميات القارة أو غير القارة من فصول الكميات. وبشكل عام. أحد هذين المتصلين متصل بالاتصال الحقيقي. وهو فصل للجوهر. والآخر فصل للكم.

وبعبارة أخرى: مطلق الاتصال في الجهات مقوم للجسم وجزء لحدده. وأما مقدار هذا الاتصال. فهو قسم من أنواع الكم.

والاتصاف بالمعنى الثاني. والذي هو صفة إضافية على معنيين:

أحدهما كون المقدار أو الشيء ذي المقدار على شكل أن تتحد نهايته مع آخر مثله. أهم من كونهما موجودين أو موهومين. وقيل: إن أحدهما متصل بالآخر.

الثاني: هو كون الجسم على شكل أن يتحرك بالحركة الجسمية للآخر. وقيل: إن أحدهما متصل بالآخر. المعنى الأول من عوارض الكم المتصل. والمعنى الثاني من عوارض الكم المنفصل: مثال ذلك: اتصال خطين في زاوية. أو اتصال بعض الأعضاء ببعض الآخر (الأسفار. ج ٢. ص ١٥٢).

الاتصال الامتدادي:

المتصود هو الصورة الجسمية (م.ن. ج ٢. السفر الثالث. ص ٢٨٩).

الاتصال بالعقل الفعال:

يقول أصحاب الذوق حول علم واطلاع النفوس الإنسانية: إن النفوس الإنسانية بعد وصولها إلى مرتبة الكمال في العلم والعمل. تتصل بالعقل الفعال. وتتعرف على الحقائق المرتسمة في العقل الفعال. وكلما كان كمالها أكبر يزداد ارتباطها بالعقل الفعال. وبالتالي الاطلاع على الحقائق الموجودة فيه.

قام صدر المتألهين بنقد الآراء والأفكار التي قالت ببطلان هذا القول. ثم قام بتوجيه المسألة من ناحية ذوقية. وقال (الأسفار. ج ٣. السفر الأول. ص ٢٢٧-٢٢٩): "إن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية. وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللتنا الشكوك

التي فيه... إن النفس الانسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق وتتحد بها، كما علمت، ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً فيه صورة كل موجود عقلي، ومعنى كل موجود جسماني، فإذا فرض أن يوجد فيه معنى من المعاني العقلية، كمعنى الفرس العقلي مثلاً، وقد قررنا أن المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون الشخص والوضع، لا يمكن تعدده بالوجود، إلا الموجود في النفس عندما صارت به عقلاً بالفعل، لا يمكن تعددها من جهة المعنى والحقيقة، بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة، فما هي النفس وما هي العقل الفعال من الفرس العقلي أمر واحد. وقد مر أيضاً أن النفس تتحد بكل صورة عقلية أدركتها، فيلزم اتحادها بالعقل الفعال....

الاتفاق:

المقصود من الاتفاق والصدفة المذكورة في كلمات الفلاسفة، هو أن الموجودات والأشياء والحوادث الواقعة في هذا العالم لا تكون تابعة لعلل وأسباب خاصة.

يقول صدر المتألهين: "زعم ديمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق، وذلك لأن مبادئ العالم أجرام صغار لا تنجزاً لصلابتها، وهي ميثونة في خلاء غير متناه، وهي متشاكلة الطبايع. مختلفة الأشكال، دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة، فتكون منها هذا العالم" (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥٢-٢٥٥). وبناءً عليه، فمن الممكن أن يحصل عالم جديد من خلال تصادم واجتماع بعض ذرات العالم الجسماني، ومن هنا، فهو مؤلف من كرات وعوالم غير متناهية.

في الوقت الذي كان يعتبر فيه ديمقراطيس أن وجود العالم الجسماني يستند إلى الاتفاق والصدفة، فإنه اعتبر أن وجود وحدث المواليد في هذا العالم تابع لعلل خاصة. وبعد ذكر آرائه وعقائده، قال صدر المتألهين: "وكان هذا الفيلسوف إنما أنكر العلة الغائية في فعل الواجب لا غير".

لا يمكن قبول ادعاء من اعتبر أن ديمقراطيس وحده كان يقول بالصدفة والاتفاق؛ ذلك لأن كل من لم ينسب العالم لعللة، وبشكل عام، كل من انتهج مذهباً طبيعياً ولم يرتض قدرة الخالق الحاكمة على العالم، كان يقول: إن كون وفساد الموجودات إنما هو على سبيل التصادف والاتفاق، ولا يستند إلى علة خاصة. ثم إن جميع المتكلمين والفلاسفة الإلهيين وأصحاب المذاهب والديانات في العالم الإسلامي رفضوا هذا الرأي، فجعلوا القسم الأكبر من أبحاثهم العقلية يعمد إلى إثبات الصانع وأوصافه وأسمائه. وبالتالي رد كافة النظريات المخالفة (م.ن. ص ٢٥٣ - ٢٥٦).

إثبات الذات:

إثبات الذات من المعضلات الفلسفية؛ حيث اتخذ كل شخص برهاناً خاصاً في إثبات ذات الواجب (الأسفار، ج ١، سفر الثالث، ص ١٢ - ٢٩).

قال صدر المتألهين: «وأعلم أن الطرق إلى الله كثيرة: لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة، ولكل وجهة هو موليها، لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، وأسد البراهين وأشرفها إليه، هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاتة على أفعاله، واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء (كما نتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتوسلون إلى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره (كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق والحركة للجسم، أو غير ذلك)، وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف».

وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله (تعالى): «سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»، وإلى هذه الطريقة بقوله تعالى: «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد». وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه، إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك، فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته».

ثم بالنظر في ما يلزم الوجود أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء كما هي قوله (تعالى): «قل هذه سبيلي ادعوا إلى الله على بصيرة».

وتقريره أن الوجود كما هو حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف، أو بأمور زائدة، كما في أفراد ماهية نوعية، وغاية كمالها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يتصور ما هو أتم منه؛ إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه، وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، وتبين أيضاً أن تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه، فإذا الوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره».

والأول هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص، والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلا به، لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص فيها، وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية، وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصله، لا يتصور أن يكون له نحو من القصور؛ لأن حقيقة الوجود، كما علمت، بسيطة لا حد لها ولا تمين إلا محض الفعلية والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجدية...

أما الإلهيون، فلهم مسلك آخر، وذلك لأن لهم في إثبات الوجود الواجبي طريقين: طريقة يتبين بها وجوده، ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته، وطريقة يثبت بها أولاً أن واجب الوجود يجب أن يكون واحداً، ثم بعد ذلك يثبتون أن الأجسام وصورها وأعراضها كثيرة،

فليس شيء منها واجب الوجود. فتعين إمكانها واحتياجها إلى مرجح.

فمن الطريق الثاني إثبات إمكان العالم الجسماني. فإن الأجسام المحصلة الذوقية التركيب فيها ظاهر؛ لأن كلاً منها مركب من أصل الجسمية المشتركة، ومن أمر مخصص له بنوع من الأنواع؛ إذ الوجود لا وجود له سواء كان المتفكر معترفاً بهيئته هي أبسط من الجسم بما هو جسم أم لا. وسواء أثبت مسورة جوهرية مخصصة منوعة - كما يراه المحصلون من المشائين - أم لا؛ إذ الهيئات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور، داخلة في الأنواع. ولا أقل في الأشخاص؛ إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد. فيقال: لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنة، والصور والأعراض لحاجتها إلى المواد والموضوعات ممكنة، فعلى جميع التوابع. الأجسام معلولة مفتقرة إلى المخصصات، والمخصصات معلولة مفتقرة إلى المحال. والنفوس أيضاً مفتقرة إلى الأبدان، وليس كل منهما مرجحاً للآخر. وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، ولا يوجد جسم من جسم؛ لما مر من أن التأثير الجسماني بمشاركة الوضع، والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق إلا بعد وجودهما؛ ولأن الأجسام لا تذهب إلى غير النهاية لبراهين تنهي الأبعاد.

وللطبيعيين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس، وهو شريف جداً لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره. ووجه ذلك أن السالك هنا عين الطريق، وفي الأول المسنوك إليه عين السبيل فهو أشرف.

تقريره أن النفس الإنسانية مجردة عن الأجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث البدن؛ لامتناع التمايز أولاً بدون الأبدان، واستحالة التناسخ كما سيحيي، فهي ممكنة مفتقرة في وجودها إلى سبب غير جسم ولا جسماني (الأسفار، ج ٦، ص ٤١).

إذاً الوجود المتعلق والمتقدم بالغير يستلزم ويستدعي أن يكون مقوم هو الوجود أيضاً؛ لأنه لا يمكن تصور شيء آخر غير الوجود يكون مقوماً له. إذاً لو كان هذا الوجود المقوم هو وجود قائم بنفسه وبذاته، عندها بعدل معلومنا (وهو إثبات وجود واجب الوجود)؛ (ذلك لأن الوجود القائم بذاته منحصر في ذات واجب الوجود)، ولو كان الوجود كالوجود المفروض قائم بغيره، فيكون حينها عن الوجود المقوم له، ونقول: (إن ذات الوجود المقوم إما وجود قائم بالذات أو قائم بالغير، وهكذا يستمر الحديث حول كل وجود مقوم لوجود قبلي حتى تنتهي إلى حالة واحدة من الحالات الثلاث)، أو أن تستمر سلسلة الوجود إلى غير نهاية؛ (بمعنى أن كل وجود مقوم لوجود ثابت في السلسلة المفروضة، فهو بذوره يحتاج إلى مقوم آخر، وهكذا إلى غير النهاية)، وهذا يستلزم التسلسل، أو نقول: إن السلسلة المفروضة تنتهي إلى وجود يحتاج في تقومه إلى الوجود الأول، وهذا يلزم منه الدور، أو أن تنتهي السلسلة المفروضة إلى وجود قائم بذاته وغير متعلق بالغير، (ويثبت من هذا الدليل وجود واجب الوجود)، إذاً يمكن إثبات وجود واجب الوجود عن طريق آخر، وهو أن مجموع الوجودات سواء كان في سلسلة غير متناهية؛ بحيث تذهب أفرادها إلى غير النهاية،

أم أن تنتهي السلسلة إلى آخر فرد يتوقف وجوده على الوجود الأول: حيث يلزم منه الدور، فجميع هؤلاء، في حكم وجود واحد من حيث النجوم والافتقار إلى الغير: (لأن حكم المجموع هنا هو حكم الأحاد، وبناءً عليه، فإن مجموع السلسلة ككل واحد من أحادها: حيث تكون ممكنة الوجود ومتعلقة بالغير، وذلك الغير هو واجب الوجود).

إذاً، ذلك الغير (الذي تفتقر وتحتاج إليه السلسلة المفروضة)، هو أصل كافة الوجودات ثم إن ما سواه هو فرع، وهو أصيل ونور قيومي: (حيث يقوم سائر الوجودات). وما سواه فإما هي إشراقات وتجليات نوره (باسم الوجودات الخاصة)، وإما هي ماهيات، فتكون حدود الوجودات وظلال الوجود. فبما أن نور الوجود وصل إلى كافة أنحاء عالم الغيب والشهود، فكانت تجلياته في عالم الوجود على شكل ماهيات. ولو عبّرنا عن ذات واجب الوجود بأنه نور، وأطلقنا عليه كما يرى الإشراقيون النور القيومي، فإن ذلك باعتبار ما جاء في القرآن الكريم: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (سورة النور، الآية: ٣٥). إذاً، يجب الإدعان بأنه وجود واجب، وقائم بذاته، والوجودات التي تملك ماهيات جميعها من شؤون ذلك الوجود، ومن اعتبارات وحيثيات ذاته المقدسة كما قال: ﴿إلا له الخلق والأمر﴾ (سورة الأعراف، الآية: ٥٤).

يقسم الوجود في التقسيم الأولي إلى قسمين: إما أن يكون الوجود متعلق بالغير بوجه من الوجوه (من قبيل التعلق بالفاعل أي العلة والسبب، والتعلق بالقابل سواء كان القابل هو الماهية: كوجود ممكن الوجود الذي يملك ماهية ومتعلق بالماهية: حيث إن الوجود عند الجمهور عارض على الماهية، أم أن يكون القابل مادة: كوجود الصور والأعراض، والتعلق بالأجزاء: كتعلق الكل بأجزائه، أو التعلق بالشرط: كتعلق المشروط بوجود الشرط، أو أن يكون الموجود غير متعلق بأي شيء آخر (من بين الأمور التي ذكرناها)، الموجود المتعلق بالغير أو بالعلة هو الموجود المسبوق بالعدم: (أي الوجود الحادث، وكل حادث محتاج ومتعلق بعلة وسبب)، أو المسبوق بعلة إمكانه الذاتي: (ذلك لأن كل ممكن الوجود محتاج، ومتعلق بالغير في وجوده أو في عدمه)، أو بامتلاك الماهية علة: (حيث يكون بذاته لا يقتضي عدم ولا الوجود، ومتعلق بالغير في وجوده وعدمه).

الآن يمكننا تحليل القسم الأول - من الأقسام الثلاثة: أي الموجودة بعد عدمه والمسبوقية بالعدم - إلى ثلاثة أشياء: عدم السابق والوجود اللاحق، وكون الوجود بعد عدمه. أما عدمه، فلا يملك صلاحية التعلق بالغير من حيث إنه عدم ونفي معض: (لأن الصلاحية أمر وجودي)، وأما كون الوجود بعد عدمه، فهو من اللوازم الضرورية لهكذا وجود، واللوازم الضرورية للشيء لا تكون قابلة للتعلق بالغير بالذات، أو التعلق بالعلة: (بل إنها في الجمل والتعلق بالعلة تابعة للجعل وتعلق الملزوم، كالتزجية في العدد أربعة: حيث يكون من اللوازم الضرورية لهكذا عمل، وهو تابع له في الوجود والتعلق، أو الإمكان الذي هو من اللوازم الضرورية للماهية. ويكون تابعاً لجعل وتعلق الماهية أثناء الجمل والتعلق، ولا

يحتاج إلى جعل وتعلق مستقل). إذاً، ثبت أنه (لا يوجد أي شيء من هذه الأمور الثلاثة متعلق بالغير)، المتعلق بالغير هو ذات الوجود وأصله (حيث نتحدث عنه عما قريب). وأما الإمكان، فهو أمر اعتباري وسلبى؛ لأن الإمكان هو سلب لضرورة الوجود والعدم عن الماهية.

إذاً، الأمر السلبى يوجب التعلق بالغير. كما لا يكون معلولاً لعلّة مبابنة ومغايرة لعلّة الماهية؛ حيث إن الإمكان من لوازم الماهية الإمكانية، كما أن الحدوث أيضاً من لوازم الوجودات الحادثة، (وقلنا فيما مضى بأن لازم الشيء في الجعل والتحقق تابع لجعل وتحقق المزروم). وأما الماهية، فهي ليست سبباً للحاجة إلى العلة. وليست مجعولة ومتعلقة بالجاعل والسبب. كما سيثبت في الدليل الذي سنذكره لاحقاً، وليست موجودة بالذات، بل هي موجودة بالعرض، وموجودة بتبع الوجودات الخاصة (التي تصدر عن العلة). إذاً ثبت أن الأمر المتعلق بالغير هو وجود كل شيء، وليست ماهيته، وليس شيئاً آخر (كما بينا سابقاً) (الشواهد الربوبية، ص ٣٦ وما بعدها).

الأجرام الإبداعية:

الأجرام الإبداعية هي الأفلاك، كما يصطلح عليها الفلاسفة، التي لا تتركب من عناصر خارجة عن المواليد الثلاثة الأرضية، ومن هنا أطلقوا عليها الأجرام الإبداعية، ولا تكون مسبوقة بوجود المادة في الخلقة. وهي أول الموجودات الجسمانية التي وجدت في نظام الخلق (رسائل ملا صدرا، ص ١٢٢).

الأجرام الصغار:

المقصود منها، الجواهر الفردة، والأجزاء التي لا تتجزأ، والذرات.
الأجرام الفلكية: المقصود هو الأفلاك.

الأجزاء الأصلية:

استعمل هذا الاصطلاح في مسألة المعاد والحشر وتوضيحه: بما أن إعادة المعدوم بعينه محال، وبالاتفات إلى شبهة الأكل والمأكول التي فرض فيها أن يأكل إنسان أنساناً آخر؛ بحيث تصبح الأجزاء المأكولة جزءاً من بدن الأكل، فيمكن التساؤل عن البدن المحشور يوم الحشر، وهنا اتخذ الفلاسفة طرقاً متعددة في سبيل حل هذه المشكلة، هل هو الأكل أو المأكول أو كلاهما.

يقول صدر المتألهين: "اختلف العلماء في معناه فقيل: هو العقل الهولاني. وقيل: بل الهولى. وقال أبو حامد الغزالي: إنما هو النفس. وقال أبو يزيد القوقاتي: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير. وقال الشيخ العربي في الفتوحات: إنه العين الثابت من الإنسان. وقال المتكلمون: إنه الأجزاء الأصلية. وعندنا القوة الخيالية: لأنها آخر الأكوان

الحاصلة في الإنسان من القوى (الأسفار. ج ٢، السفر الرابع. ص ٢٢١).

أحياناً كان صدر المتألهين يعتبر الخيال المنفصل أمراً خاصاً يحفظ شخص الإنسان. واعتبر أن البدن الأخروي على صورة أنه لو رآه الشخص لقال هذا فلان. على أن المعاد في المعاد هو بعينه هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً؛ بحيث لو يراه أحد في المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، ومن أنكر هذا فقد أنكر قطباً عظيماً من قطبي الإيمان. وركناً عظيماً من أركانه، فيكون كافرأ عقلاً وشرعاً، ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية؛ مثل قوله (تعالى): ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم﴾ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ (سورة يس. الآية: ٧٨-٧٩). وقوله (تعالى): ﴿إنذا متنا وكنا ترابا وعظاما إننا لبعوثون﴾ أو أبونا الأولون﴾ قل إن الأولين والآخرين... إلى قوله: ﴿هذا نزلهم يوم الدين﴾ (سورة الواقعة. الآية: ٤٧-٤٨-٤٩، ٥٦). وقوله تعالى: ﴿ايحسب الإنسان أن لن نجعل عظامه﴾ بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ (سورة القيامة. الآية: ٢-٤). إلى غير ذلك من النصوص القاطعة على أن المحشر يوم الآخرة هو الشخص بجميع أجزائه وأعضائه (الأسفار. ج ٢، السفر الرابع. ص ٢٢٢).

وقال حول الأجزاء الأصلية: أعلم أن الروح إذا فارقت البدن المنصري يبقى معه من هذه النشأة الفانية أمر ضعيف الوجود، وقد عبّر عنه في الحديث النبوي بعجب الذنب، وقد اختلفوا في معناه، فقيل: المراد منه هو الأعضاء الأصلية. وقيل: هو المادة الأولى المشتركة المسماة عند الحكماء بالهولي. وقيل: هو مرتبة العقل الهولاني. وقال الشيخ أبو حامد الغزالي: إنما هو النفس وعليها النشأة الآخرة. وقال أبو يزيد الوهاسي: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير، ينشأ عليها تلك النشأة. وعند الشيخ محي الدين الأعرابي: هو الماهية المسماة بالعين الثابتة من الإنسان. ولكل منها وجه، لكن البرهان منا قد دل على بقاء القوة الخيالية المدركة للصور.

الأجزاء الانفصالية:

يعود هذا الاصطلاح إلى بحث تركيب الأجسام على أساس فرضية ديمقراطيس الذي يقول: إن الأجسام مركبة من ذرات وجواهر فردة. ويقول أهل الكلام: إن هذه الأجسام يمكن تجزئتها إلى حد لا يمكن بعده التجزئة، واعتبر الفلاسفة المسلمين أن هذا الرأي باطل أصلاً وفراعاً، واعتبروا أنه مهما أمكن تقسيم الأجسام إلى ذرات فإنه يمكن تجزئتها أيضاً، وهنا يكون التقسيم إلى الأقسام الفلكية والانفصالية أو القطعية والكسرية، وفي النهاية إلى الوهمي والخيالي والعقلي: أي إن التقسيم إلى الوهمي والعقلي يأتي في المرحلة الأخيرة. إذا، التقسيم لا يتوقف أبداً.

الأجزاء الانفكاكية:

يمكن تقسيم الأجسام إلى أجزاء بتقسيمها إلى انفكاكي انفصالي.

الأجزاء العقلية:

المقصود هو الجنس والفصل: ذلك لأن الأنواع والأجناس تتحلل في الذهن إلى الجنس والفصل، وليس خارج الذهن (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٦).

الأجزاء المقدارية:

خلاصة الكلام ان الفلاسفة الطبيعيين قالوا: المركبات على عدة أقسام: إما مركبة بالتركيب الذهني، وإما مركبة بالتركيب الخارجي.
ومن هنا فإن أجزاء المركب إما عقلية وإما خارجية (الأسفار، ج ٣، ص ١٩٧، ورسائل ملا صدرا، ص ٩٧).

يقولون للأجزاء الحدية الأجزاء المحمولة، وهي أجزاء تنتزع من ذات واحدة وحقيقة واحدة، كالجنس والفصل في الماهية بسيطة الوجود، فالسواد مثلاً ينحل إلى جزئين: أحدهما جنسي، وهو اللونية، والآخر هو جزء فصلي: كباسطية البصر في السواد وقاضيته في البياض، والحيوانية والناطقية أيضاً: حيث ينفكان عن بعضهما في العقل، وهما في الخارج شيء واحد، وهو الإنسان والسواد والبياض.

وبشكل عام، كل مركب إما قد يركب من أجزاء عينية خارجية كالأجسام، وإما من أجزاء عقلية، كالإنسان المركب من جنس وفصل: حيث يكون الجزآن عقليين، ويقال لهذه الأجزاء: الأجزاء التحليلية العقلية، والأجزاء الحدية: حيث ان النوع يمكن تحليله إلى جزئين بتعادل وتعمل مع العقل. أحدهما الجنس، والآخر هو الفصل.

يعتبر صدر المتألهين أنه لا فرق في الأجزاء الحدية بين البسائط والمركبات الخارجية. في مقابل الأجزاء التحليلية، هناك الأجزاء الخارجية: كالمادة والصورة الخارجية في المركبات التي تكون منبثاً للجنس والفصل العقليين.

ويقال للأجزاء الخارجية: أجزاء مقدارية وكمية إذا وجدت بوجودات متعددة خارجية وكانت مباينة لبعضها الآخر. أما إذا لم تتباين فيقال لها: الأجزاء الخارجية المطلقة، ويطلق عليها المادة والصورة أيضاً.

الأجزاء المقدارية عبارة عن الأجزاء الموجودة في الخارج: حيث يحصل من اتصائها المتصلات والكميات المتصلة والمنفصلة. بناءً على ذلك، الأجزاء التي لها في الخارج مقدار وكم هي أجزاء مقدارية. والأجزاء الخارجية المتعددة في الخارج، والتي لا تملك مقدراً وكمية لا بل متحدة ولا تقبل الانفكاك والانفصال وكل واحدة تحتاج للأخرى من جهة، فهي أجزاء خارجية كالمادة والصورة (الأسفار، ج ٤، ص ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤،

أجزاء لا تتجزأ إليها القسمة.

وقائل: إن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية. وكلها موجودة فيها بالفعل.
وقائل: إن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام، إما متشابهة الصورة كالسيرير، وإما مختلفة كبدن الحيوان. ومنها أجسام مفردة. والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة التي منها ركب. وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل. وفي قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية، وكل واحد منها أصغر من الآخر، وليس تنتهي قسمتها الينة إلى جزء لا يتجزأ، وما وجد في كلا الجسمين من الأجزاء فهو متناه، والتجزئي، إما بتقريب الاتصال، وإما باختصاص العرض ببعض منه يميزه حلاً، إما عرض غير مضاف كالبياض، وإما عرض مضاف كالماسة والموازة. وإما بالتوهم. وإذا لم يمكن أحد من هذه الثلاثة، فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل.
- الرايان باطلان: فأما رأي الذين أثبتوا للأجسام أجزاء متناهية، منها تتركب ويوجد كل واحد منها غير متجزئ، وبالجمله الأجزاء المقدارية على عدة أقسام (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢٥).

"في انحاء التقسيم إلى الأجزاء المقدارية وهي أربعة:

أحدها: انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج.

وثانيها: وهمية جزئياً توجب كثرة في الوهم. ولا يخرج فيها إلى الفعل في الوهم إلا جزئيات متناهية العدد بالفعل، مع إمكان أحاد أخرى لا إلى نهاية.

وثالثها: عقلية فرضية تحيط بجميع الأجزاء الممكنة الانفراض. مجمله على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالي في إدراك جزئيات الماهية العقلية.

ورابعها: ما بحسب اختلاف عرضين قارئين أو غير قارئين: فالأول مبدأ الافتراق الخارجي، والثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في الواقع. والقسمة بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي، إلا أن الانفكاكية مما يحتاج إلى تهيؤ من المادة، وهي التي تقبلها وتحفظ معها، كما ستعرف، فهي من عوارضها بالحقيقة، وإن كان المهية لقبولها الانفكاك مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية.

وأما الوهمية: فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات، من غير استعداد خاص للمادة.

وأما العقلية: فهي أيضاً من عوارضها بما هي متصلة اتصالاً بالمعنى الأول.

الأجل الطبيعي:

يقابل الموت الطبيعي الموت الاخترامي. فالموت الطبيعي يتحقق عندما يقطع الإنسان مرحلة الحياة بشكل طبيعي وعادي؛ بحيث تنتهي كافة قواد الحياتية.

يقول صدر المتألهين: إن النفس حاملة للبدن، لا البدن حامل لها، كما طنه أكثر الخلق؛ حيث قرع أسماعهم أنها زبدة العناصر وصفوة الطبايع. وظنوا أيضاً أن النفس تحصل من الجسم، وأنها تقوى بقوة الغذاء، وتضعف بضعفه. وليس كما تروهموه، إنما النفس تحصل الجسم وتكونه، وهي الداهية به إلى الجهات المختلفة. وهي معه ومع قواه وأعضائه تدبره حيث ما أرادت، وتذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق؛ بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله؛ فتمتلى أرادت صعوده تصير صاعداً ويتبدل ثقله خفة، وإذا أرادت هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقلًا، وأما الطلوع إلى عالم السماء والسعداء، فلا يمكنها أن ترقى إلى هناك بهذه الجثة الكثيفة... كما أن الطلوع إلى جنة المقربين وصقع الكاملين لا يتيسر لها إلا إذا انفصلت عن علق الأبعاد والأجرام.

والفرض من هذا الكلام أن النفس لترقيها إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها، بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية، وبهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ، ومذهب من يرى أن منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن، ونفاذ حرارته الغريزية... بل الحق أن النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، وتقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية، لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية. وكلما قويت النفس وقَّلت إفاضة القوة منها على البدن؛ لانصرافها عنه إلى جانب آخر، ضعف البدن وقواه ونقص وذبل دبولاً طبيعياً، حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر ومبلغها من الاستعلاء لال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية، وتدبرها إياه، وإفاضتها عليه، فعرض موت البدن. وهذا هو أجل الطبيعي دون أجل الاخترامي الذي بسبب القواطع الاتفاقية (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٤٧-٥٢).

ويقول أيضاً: وبما أن بنية البدن تضعف وتزول قدرته بالتدريج، عندها يصبح عاجزاً عن تلبية الحاجيات الحياتية العادية؛ لذلك تنفصل الروح عنه وتلتجئ إلى عالم المجردات في هذه الأثناء، فإن الحوادث التي تقع للبدن، والتي تؤدي إلى رحيل الروح، فإنها تعجل من موت الإنسان؛ حيث يقال لهذا النوع من الموت: الموت الاخترامي. وقد ذكر صدر المتألهين لهذه المسألة مثلاً وقال: فرضاً لو كنت تعلم أن السفينة ستهلك، وأن هلاكها محتمل من جهتين، إما من جهة فساد جرمها وبدنها وخرقها؛ حيث إن السفينة، وبعد مدة من الزمن، تصبح في معرض التخریب والفساد، فتدخل المياه إليها وتحطمها.

الجهة الأخرى التي تؤدي إلى هلاك السفينة هو هبوب رياح قوية، وحصول تيارات هوائية تؤدي إلى سيرها بشكل غير منظم. وبالتالي دخول المياه إليها وتحطمها وهلاك ركابها. فهذا العمل هو عمل اختراعي وليس طبيعياً. وقد تحدثوا بهذه الأمور أيضاً حول النفس، فإذا قوي جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية، فهذا يؤدي إلى ضعف البدن وعدم تمكنه من حمل هذه النفس، فتزول قواه وأدواته... (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٥٥).

وبشكل عام، يعتبر صدر المتألهين أن (م.ن. السفر الثالث، ص ١٠٥ - ١٠٦): الموجودات الممكنة - وحسب الاحتمالات العقلية - إما مبدعة، وإما كائنة، وبعبارة أخرى: إما أنها كاملة أو ناقصة.

الموجودات المبدعة باقية دائماً؛ لأن علقتها ثابتة، أما الموجود الكائن، فإنه يفسد لدخول الحركة والزمان في سببه، فكل حركة نهاية، وإذا عدم السبب أو جزؤه عندها يزول معنوله، وعلى هذا فأبدان الحيوانات - التي هي من جملة الكائنات - تتعرض بالضرورة للموت والفساد (م.ن. ص ١٠٥).

فإذا علمت ضعف هذا الوجود، فلنذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت، وهو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة، وبعبارة أخرى: إما تامة أو ناقصة. والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والفاني، وأما الكائن، فكل كائن فاسد؛ لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة والزمان، وكل حركة لا بد من انقضائها، وعند انقضاء السبب أو جزئه لا بد وأن يتعدم المعلول المسبب، فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد، ولا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المنجدة. فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت.

ثم نقول: الموجودات التامة باقية؛ لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر، ولذلك انحصر نوعها في شخصها، وأما الموجودات الناقصة، فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر، فهي أسباب معدة لموجودات أخرى، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة، بل تامة، وقد فرضت ناقصة، هذا خلف (م.ن. ج ٨، ص ١٠٥).

الإجماع:

يطلق الإجماع على الإرادة والشوق المؤكد التي يعقبها تحرك العضلات لإنجاز الفعل. سيتضح في بحث الإرادة بأن صدور كل فعل إنما يأتي بعد عدة مقدمات ومبادئ يقال لها مقدمات الأفعال العامة، فتكون موجودة في كافة الأفعال الاختيارية، لا بل هي لازمة لها وهي عبارة عن العلم، التصور، التصديق، التمثل، الشوق، والإرادة، فبعد حصول هذه المقدمات تتحرك العضلات مباشرة لجهة إنجاز العمل. هذه المقدمات موجودة بشكل عام في الأفعال الاختيارية، ولكن بعضها غير موجود في الأفعال غير الاختيارية (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ١١٣ - ١١٤).

الأجناس العالية:

سيتضح تحت عنوان المقولة والجوهر، أن أرسطو قد حصر كافة موجودات العالم في عشرة مقولات، واسماها مقولات العشر. والمقولات العشر عبارة عن: مقولة الجوهر، والمقولات التسع المرضية، ومقولة الجوهر تحتوي على خمسة أنواع هي: المادة، الصورة، الجسم، النفس والعقل، ثم إن المقولات

المرحلة تحتوي على أنواع وأقسام أيضاً. إذا المظولات هي: الأجناس العالسة، وكل واحد منها جنس عالي للأنواع التي تحته، ثم إن كل واحدة من تلك الأجناس العالسة مساوية للأخرى بتمام ذاتها (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢-١٣، ٢٢٠).

الأجوف:

الأجوف، أي الفارغ. وهو يقابل الصمد الذي يعني المحكم والثابت، ويعني الشخص الذي لا يشعر بالجوع والعطش في ساحة الحرب.

يقول صدر المتألهين: أقول: نعمت المخلوق بالأجوف تشبيهه في غاية الحسن والبلادة في الكلام. وهو في مقابلة نعمت الله بالصمد. وذلك لأن كل ممكن مركب من ماهية ووجود، واماها كعدم في أنها لا تحصل لها في ذاتها... فهي تجاوزت بحسب تلك الأعدام و... وبشكل عام، فإن الهويات الوجودية للممكنات يمسأحبها الأعدام والنقائص. وهي تجاوزت على أساس الأعدام والنقائص، وكلما كانت الموجودات بعيدة عن مصدر الخير يزداد نقصها ونقصها وتحرفها. هذا عكس الوجود الواجب الذي هو وجود بحت وصمد ومنزلة عن الأعدام والظلمات والنقائص (ج ١، الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ٧٨-٧٩).

الإحساس:

يقول صدر المتألهين مسألة الإحساس في أماكن متعددة فقال (الأسفار، ج ٨، ص ٢٠٠-٢٠٣):

فإذا تقرر هذا فإنه وإن الإحساس كالإبصار وغيره، هو عبارة عن تأثير القوى الحاسة من المؤثر الجسماني، وهو الأمر المحسوس الخارجي. فلا بد لها هنا من علاقة وجمعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الأمر المحسوس، وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما: إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً، ولا نسبة بينهما وضعاً. بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي، فلا بد من وجود جسم وأصل بينهما، وذلك الجسم إن كان جسماً كثيراً مظلم النسخ، فليس هو في نفسه قابلاً للتأثير النوري، وكيف يوجب ارتباط الجسر بالبصر؟ أو ارتباط المثير بالمستثير؟ فإن الرباط بين الشيئين لا بد وأن يكون من قبلهما، لا أن يكون منافياً لفعلهما، فإذا، لا بد أن يكون بينهما جسم مُشَبَّه غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين: أعني النور من المثير إلى المستثير، أو من البصر إلى المبصر، أو تادية الشبح من المبصر إلى البصر.

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة، وغيرها محسوسة بالعرض، وليس للحواس محسوس مشترك بالذات، وليس كذلك: لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة، والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك. فليس هو محسوساً بالحقيقة، ولكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقة: مثل إحساسنا بأب زيد، فإن المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس.

وأما كونه أباً فليس بمحسوس البتة: إذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه، بل العقل يدرك بمقايضة إلى ابنه إضافة الأبوة. وهذا بخلاف المقدار والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسية والميانية. فإنتها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها، لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر: كاللون والضوء في الإبصار. والحرارة والرطوبة في اللمس، وغيرها في غيرهما، والشئ الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً، بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض، لا ما لا واسطة له في الثبوت. كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

والحاصل أن كل ما يقال أنه محسوس، فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أولاً يحصل. فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض، وإن حصل فلا يخلو. إما أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر، أو لا يتوقف، فالأول هو المحسوس. والثاني هو المحسوس الأول.

أقول: هذا بحسب جليل النظر، وأما بحسب النظر الدقيق، فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عن النفس. أي الأمر الخارجي المطابق لها. وإذا عرفت ذلك فنقول: إن البصر يحس بالعظم، والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون. بتوسط اللون.

وقال قوم: إن الحركة غير محسوسة. وإن السكون غير محسوس. واحنجا على الأول بأن الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها، وإن كانت في غاية السرعة. وعلى الثاني بأن السكون أمر عديم فكيف يحس به؟

واعلم أن معنى كون الحركة والسكون محسوسين، أن العقل بإعانة الحس يدركهما: فإن الحس يدرك الجسم، نارة قريباً من شيء، وتارة بعيداً. وهكذا على التدرج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل، وأما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فليس من مدركات الحس: لأنه أمر نسبي إضافي. وكذا الحس يدرك جسماً واقعاً في مكانه غير زائل، فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال، وليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله وزواله عن المكان الأول: لأن الأول إضافي والثاني عديم. وشيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس: ولذلك راكب السفينة، لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه، لم يشعر بالحركة، فيشبهه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمراً ذهنياً بشركة الحس كالبصر (الأسفار، ج ٨، ص ٢٠٠ - ٢٠٣).

إحياء الموتى:

يقصد صدر المتألهين منه إحياء النفوس المعرضة للهلاك والزوال، أو التي هلك

وزانت، ونجاتها من عالم ظلمات الكفر وقيود الهيئات المادية الظلمانية. وبالتالي الخروج من الشرك إلى الإيمان (الأسفار. الطبعة الحجرية، ج ١، ص ١٣١).

الاختيار:

ويقاله الإخبار، وهو عبارة عن الإرادة الخاصة الجبر والاختيار، الإرادة (التفسير الكبير، ص ٣٠٠ - ٣٠٢، ٣٧١).

الإدراك:

يمتلك الإنسان قوى وحواس يتمكن من خلالها من الاطلاع والعلم بالموجودات والأشياء المحيطة به. ويطلق على ما يحصل عليه الإنسان من خلال الحواس الظاهرة مشاهدة، وما يحصل عن طريق الحواس الباطنة وجدان.

الإدراك هو اللقاء والوصول، بالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلت. كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة. فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٤٢).

بناءً على ذلك، يتلأم معنى الإدراك من الناحية الفلسفية مع معناه اللغوي، ثم إن اللقاء والوصول الحقيقي والإدراك هو الإدراك العلمي.

الإدراك والعلم واحد، ويطلق على أقسام الإدراك من التعقل، الخيال والإحساس (التفسير الكبير، ص ٣٠٠، ٣٧١).

في أنواع الإدراكات:

أعلم أن أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتحيل، وتوهم، وهذال، فالإحساس بالشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه، من الأبن والتمت والوضع والكيف والكم وغير ذلك، وبعض هذه الصفات (الرسائل، والأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٠٥). لا ينفك ذلك الشيء عن أمثاله في الوجود الخارجي. ولا يشاركه فيها غيره. لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات، والحاضر بالذات عند المدرك، هو صورة ذلك الشيء، لا نفسه، وذلك لأنه ما لم يحدث في الحس أثر من المحسوسات، فهو عند كونه حاساً بالفعل، وكونه حاساً بالقوة، على مرتبة واحدة، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً له: لأنه إن كان غير مناسب لمهيته لم يكن حصوله إحساساً به، فوجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته، لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً. والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة: لأن التحيل لا يتخيل إلا ما أحس به، ولكن في حالة حضور مادته وعدمها.

والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس، بل معقول، لكن لا يتصوره كلياً، بل مضافاً إلى حزنه محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي.

والتعقل هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده. لا من حيث شيء آخر. سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المتركة على هذا النوع من الإدراك. وكل إدراك لا بد فيه من تجريد. فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروطة بثلاثة أشياء: حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتشاف الهيئات، وكون المدرك جزئياً، والثاني مجرد عن الشرط الأول، والثالث مجرد عن الأولين، والرابع عن الجميع.

واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه وهو الإضافة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٦٠).

الأدوار والأكوار:

يطلق على سير الموجودات في مراحلها الوجودية من المبدأ الوجودي إلى الفناء المحض أدوار الكون والأكوار.

وقد يستعملون هذا الاصطلاح بمعنى آخر، هو أن موجودات العالم تصل إلى فنائها بعد قطعها مراحل ومراتب الكمال والسير الوجودي، ومن ثم تبدأ دورة أخرى من جديد. أجرى بعض التتاسخية هذه العقيدة على كافة موجودات العالم، واعتبر أنه بعد انقضاء قرون وسنوات طويلة (الظاهر أنه ثلاثة مائة وستون ألف سنة)، فإن موجودات عالم الطبيعة، وبعد قطعها مراحل الكمال الوجودي، تصل إلى الفناء المقدر لها في لوح القدر. ثم تبدأ من جديد مرحلة أخرى: واعتبروا أن هذه المرحلة هي القيامة الكبرى وهي نهاية الحياة الدنيوية، وقائلوا: إن الصور الموجودة في لوح القدر والمحو والإثبات تصل إلى نهايتها، ثم يصور في لوح القدر والمحو والإثبات من جديد ما يجب أن يقع في العالم من حوادث: حيث تبدأ الدنيا مرحلة جديدة.

الإرادة:

الإرادة صفة تختص ببعض الموجودات الحية، تؤدي إلى وقوع بعض الأضداد دون غيرها، وفي زمن دون زمن آخر، على الرغم من استواء القدرة بالنسبة لكافة الأضداد. اعتبر صدر المتألهين أن الإرادة والكرهية الموجودتين في الحيوان وفي الإنسان - باعتبارهما حيواناً - هي من الكيف النفساني: كسائر الكيفيات النفسانية، وهي من الأمور الوجدانية. كسائر الوجدانيات، مع العلم أن الاطلاع على كنههما غاية الصعوبة: الإرادة والكرهية في الحيوان وفيها بما نحن حيوان كيفية نفسانية. واعتبر صدر المتألهين أن الإرادة هي كافة الموجودات - ذات الإرادة - ليست بمعنى واحد بل هي تابعة لكيفية وجودها، وكما أن حقيقة الوجود مختلفة فالإرادة أيضاً مختلفة، ومن هذه الجهة تكون الإرادة كالوجود. لا بل هي عين الوجود فيكون الاطلاع على كنهها في غاية الصعوبة. وبشكل عام، فالإرادة كالعلم، والعلم كالوجود، لا بل هو عين الوجود كما سنوضح لاحقاً (ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ٢٢٧).

وكلما أراد الإنسان القيام بعمل ما، يجب أن يكون عنده علم به، وهو عبارة عن تصوره والتصديق بفائدته، ثم يأتي في المرحلة اللاحقة الإرادة والعزم والشوق والميل وحركة الأعضاء.

وتوضيح ذلك: أننا كلما أردنا القيام بعمل، فنتصوره بداية، ثم نتطلع إلى الفوائد التي تعود منه إلينا، ونلتفت إلى منافع ومضاره، وبعدها يحصل عندنا عزم على القيام به أو تركه، فيحصل الشوق المؤكد، ثم تتحرك العضلات بعدها للقيام به.

في شمول إرادته لجميع الأفعال:

هذه المسألة أيضاً من جملة المسائل الفاضلة الشريفة، قلّ من اهتدى إلى معزاهها وسلك سبيل جدواها، واختلفت فيه الآراء وتشعبت فيه المذاهب والأهواء، وتحيرت فيه الأنهام، واضطربت فيه آراء الأنام، فذهبت جماعة، كالمتزلة ومن يعذو حذوهم، إلى أن الله (تعالى) أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال، وفوض إليهم الاختيار. فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم. وقالوا: إنه أراد الإيجاد وهو متعال عن الشريك في الخلق والإيجاد، فيفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا حلة لفعله ولا رادّ لقضائه - لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، ولا مجال للعتل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه. بل يحسن صدور كلها عنه، والأسباب المشاهدة كالأفلاك والكواكب وأوضاعها لصدور الحوادث الأرضية، وأشخاص الإنسان والحيوان لصدور أفاعيلها وحركاتها، هي مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الأمر في نفسه: لأنها ليست أسباباً بالحقيقة، ولا مدخلاً لها في وجود شيء من الأشياء، لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولاً، ثم يوجد عقيبها تلك المسببات، والتحقيق أن المسببات صادرة عنه ابتداءً.

وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديسها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير: حيث يحتاج في تأثيره في شيء إلى واسطة شيء آخر، وتشاجر بين هاتين الطائفتين، المناقضات، والاحتجاجات والاستدلالات بأمور متعارضة، حتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: فإنها متعارضة الظواهر في هذا الباب.

وذهبت طائفة أخرى، وهم الحكماء وخواص اصحابنا الإمامية (رضوان الله عليهم)، إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر: كالمرض الذي لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر، فقدرته على غاية الكمال. فيفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات. فبعضها صادرة عنه بلا سبب، وبعضها يسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمور، هي أسباب وجوده، وهو مسبب الأسباب من غير سبب، وليس ذلك لنقصان في القدرة، بل النقصان في القابلية.

إن لقاتل أن يرجع ويقول: إن إرادته بإحداث حادث، إما أزلية أو حادثة. وعلى الأول فإما أن تبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا. ومع البقاء فإما أن تتعلق بوجوده حال انعدامه، فلزم تخلف المراد عن إرادته وأن لا يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته، وإما أن تتعلق بوجوده حين وجد، وهو غير معقول: إذ لا يعقل تعلق الإرادة في الحال بوجود المراد أمس، ومع زوالها يلزم زوال القديم، وهو محال. على أن إرادة الله (سبحانه) عين ذاته.

وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل. وأيضاً يلزم كونه محلاً للحوادث ومورداً لتعاقب الصفات، وأن يستحيل من صفة إلى صفة، وما هذا شأنه، فهو مادة جسمانية. فيكون إله العالمين جسماً. (تعالى عما يقوله الظالمون الملعونون من الذين زعموه محلاً للإرادات المتعاقبة علواً كبيراً).

فتقول: إن هذه الشبهة ونظائرها إنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا. وتوهم كونهما عزمًا وإجماعاً على الإيجاد، ومن توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة، وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته وعلمه وإرادته. وليس الأمر كذلك، فإنه (سبحانه) لما علم أن سلسلة الوجود، وجملة النظام الأتم، وروابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها، ومن مقدمها إلى ساققتها، وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي أن يصدر عنه ويقع في الكون، بعثه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة إلى إيجاد كل ما وجد. وإبداع كل ما أبدع، وإفاضة نور الوجود على أعيانها، وإخراجها جملة من حد العدم ويمكن الاختفاء إلى حريم الوجود ومنصة الظهور. وإن هذا العلم كهذه الإرادة شيء واحد سرمدى ثابت الوجود، والوجوب له أزلاً وأبداً من غير تغير وتعاقب، لا في ذات العلم والإرادة. ولا في تعلقهما كما توهمه المتكلمون: لأنهما عين ذاته، ومبدأ الصفة الإضافية إذا ثبت كانت الإضافات والتعلقات أيضاً ثابتة (الأسفار، ج ٦، ص ٣٥٠).

ويدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته (تعالى) عين الإرادة والرضا (م.س، ص ٣٥١)، فبالحقيقة تكون الإرادة مبدأ صدور الفعل. وهذا أجل ضروب كون الفعل حاصلًا بالإرادة، ومن أنه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه، ومن أن ذاته - وإن كانت أمراً بسيطاً - هي عين إرادته، لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات، وله بحسب معاني صفاته وأسمائه نسب، وإضافات مع أعيان المهيئات الثابتة في الأزلى في حد علمه الإجمالي، وعقله البسيط بوجه، والمفضل بوجه. أما البساطة والإجمال، فبالتنظر إلى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها أصلاً بوجه من الوجوه، لا عقلاً وذهناً بحسب التحليل العقلي، ولا عيناً وخارجاً بحسب التعدد الخارجي. فالأول كالمركب العقلي من الجنس والفصل أو الماهية والوجود. والثاني كالمركب من المادة والصورة أو ما يجري مجراهما.

و بالنظر إلى معاني صفاته ومفهوماته أسمائه، كان العالم الربوبي والصنع الإلهي

كثيراً جداً؛ بحيث لا تتلم بتلك الكثرة أحدية الحق وبساطته، وهذا أمر عجيب جداً، إلا أننا أوضحنا سبيله من الأصول التي قررنا بنيناها، وأحكمنا برهانها.

فتقول: إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والخصائص التي يعبر عنها بالخزائن، كما هي قوته: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه».

وبشكل عام، إرادة الله هي كما جاء في علمه وقدرته، إرادته عين علمه وعين ذاته، وعلم الله بفيض الأشياء عنه هو نفس إرادته ورضاه. وهذا عبارة عن الإرادة الخالية عن النقص والإمكان. هذا التعريف يتعارض مع التعريف الذي ذكره البعض، والذين قالوا: القدرة عبارة عن صحة الفعل وترك طرفي الممكن، وبأي ممكن من الممكنات.

اعلم أن نسبة الإرادة إلى المراد كنسبة العلم إلى المعلوم، بل كنسبة الوجود إلى الشيء الموجود، فيمتنع استواء نسبتهما إلى الضدين والمتافيين، بل بها يجب أحدهما ويمتنع الآخر، فكيف تستوي نسبتهما إليهما؟ وهل هذا إلا كما يقال: إن وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض؟ أو كما يقال: إن الصورة الإنسانية في الذهن بعينها هي الصورة القمرية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخيص وأمثاله. فكما لا شبهة لأحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود عمر بعينه، ولا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر - لأن تشخيص العلم بزيد وهديته وهويته متعلقة به لا محالة، فلو تعلق هذا العلم بغيره لانتقلب شخصه وبطلت هديته - كذلك حكم الإرادة فإنها تتعين بتعين المراد وتشخص بتشخصه، محققاً كان أم مقدراً، مجعلاً كان أم مفصلاً، إرادة كل فعل كالمعلم به، إنما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل، حتى لو فرض تماثلها بغير ذلك الفعل، كان ذلك فرضاً لانقلاب الحقيقة كفرض الإنسان غير الإنسان، وذلك محال. فظهر بطلان هذا المذهب (الأسفار، ج ٦، ص ٣٢٣).

فالأشامة فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المضدوين، وهي مفايرة للعلم والقدرة؛ لأن خاصية القدرة صحة الإيجاد واللايجاد، وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والترك على السواء؛ ولأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور، وظاهر أنها مفايرة للحياة والكلام والسمع والبصر.

اقول: وقد علمت ما فيه، وكذا ما في قولهم: العلم بالوقوع تبع للوقوع؛ لأنهم إن أرادوا به العموم والكلية فهو ممنوع، فإن من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك، ففسروا الإرادة باعتقاد النفع، والكرهية باعتقاد الضرر؛ لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك بالسوية، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين، يرجح بسببه ذلك الطرف، ويميل الفاعل مؤثراً مختاراً.

وأورد عليه: إننا كثيراً ما نعتقد النفع في كثير من الأفعال ولا نفعلها ولا نريدها، ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها، وإذا ذهب به من آخر منهم إلى أنها

ميل يتبع اعتقاد النفع. وهو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء.
ويرد عليه - كما ذكره بعض الفضلاء - أن كثيراً ما يوجد هذا الميل والشوق بدون
الإرادة، كما في المحرمات.

وقيل: هي شوق مؤكد إلى حصول المراد (م.س: ص ٢٢٣-٢٢٧).
خلاصة حديث الفرق الكلامية: إنه لماذا خلق العالم في الوقت الفلاني، ولم يخلق قبله
أو بعده؟ وما الذي أوجب ورجح وجوده في ذلك الوقت الذي خلق العالم فيه. وهنا افترق
المتكلمون ثلاث فرق:

فقال البعض: إن لهذا التخصيص علة وهو على سبيل الأولوية وليس الوجوب.
وقال آخرون: إن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بأي شيء آخر غير الفاعل. والله لا
يسأل عن العمل الذي قام به.

أما صدر المتألهين الذي لم يرتض هذه الآراء، فاعتبر أن مرجع الإرادة إلى الوجود:
كما أن مرجع العلم والقدرة وباقي الصفات إلى الوجود.

الخلاصة: إن الإرادة والمحبة كالعلم، لها معنى واحد، فهي الواجب (تعالى) هي عين
الذات وعين الداعي، وفي غير الله (تعالى) فالصفة زائدة على الذات، وهي غير القدرة،
وليست دائمة، وبشكل عام، فالصفات في البشر زائدة على ذاتهم ومختلفة، وليست عين
بعضها الآخر. أما في ذات الله (تعالى) فالجميع عين الذات وجميعهم متحدون، ومن هنا
لا يصح قياس إرادة الله إلى إرادة الإنسان، ثم إن كافة الإشكالات التي ذكرها الفلاسفة
والمتكلمون ناشئة من هذا القياس، فالإرادة في كل شيء تابعة لنوع وجود ذلك الشيء، وكما
إن حقيقة الوجود مختلفة بالإمكان والفني والحاجة والبساطة والتركيب وغيرها، وهكذا
يكون حكم الإرادة والمحبة: لأن الإرادة رفيقة الوجود، ولها أقسام كالوجود، فتكون مرتبتها
الأكمل والأبسط والأوجب، هي إرادة الحق (تعالى).

في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لإرادة خلق العالم
قال محقق مقاصد الاشارات: "إن المتكلمين من الذاهبين إلى حدوث العالم افترقوا
إلى ثلاث فرق: فرقة اعترفت بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث، وبوجود علة لذلك
التخصيص غير الفاعل، وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم،
وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب، ويجعلون علة التخصيص
مصلحة تعود إلى العالم.

وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعاً؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت. وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه منهم.

وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً من التعليل. بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق

بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل، وهو لا يسأل عما يفعل. أو اغترفوا بالتخمد، يصح وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أن للفاعل الختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص، وتمثلوا في ذلك بعمطشان يحضره الماء في إندين متساويي النسبة إليه من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما لا محالة، وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه.

وأنت بما قدمنا عليك من الأصول انقطع الحسنة، متمكن من إبطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية إلى التعميل في حقه، بل التجسيم والتركيب في ذاته (تعالى) عما يقول المقصرون الجاهلون في حقه علواً كبيراً.

أما القول بالمخصص والداعي فعمله على سبيل الأدلوية دون الوجوب - سواء كان أمراً عباتاً لذاته وصفاته كما قالته قديماً "المعزلة" أم غير مبائن له (الأسفار، ج ٢، ص ٣٢٥).

أرباب الأدواق:

يقال لاتباع الحكمة الذوقية والأشخاص الذين يسعون للوصول إلى الحقائق عن طريق الشهود والإشراق أرباب الأدواق (المبدأ والمعاد، ص ١١١).

أرباب الأصنام:

هذا الاصطلاح الشرافي قُبِيع صدر المتألهين. أما في الفلسفة الإشراقية وعند تعرضهم لترتيب نظام الوجود، فإنهم يذكرون بداية نور الأنوار، ثم القواهر العالية التي هي عبارة عن العقول الطولية، ثم العقول العرضية التي يعبرون عنها ببعض الأوقات بأرباب الأصنام، وهي آخر مرتبة في دلبيات الأنوار المجردة. وقد أطلق أفلاطون عليها الأنواع الطبيعية والمثل النورية، وبشكل عام هي آخر عقل من العقول الزواهر لطئسم الأرض، واقعة في آخر مرحلة من سلسلة العقول وفي مراحلها النزولية... (الأسفار، ج ٢، ص ٦٠).

أرباب الأنواع:

يقول صدر المتألهين في توضيحها:

الإشراق الأول. قد ورد عن أفلاطون الإلهي أنه قال موافقاً لشيخه سقراط: إن الموجودات الطبيعية صورٌ مجردة في عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية، وإنها لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية، وإن الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: نحن قوم أن القسمة توجب وجود شئئين في كل شيء: كإنسانين في معنى الإنسانية، إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة، وأباها بخلق العقل إذا كان المعقول شيئاً لا يفسد، وكل محسوس

من هذه فاسد، وجعلوا العلوم وأبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط أنهما يفرطان في هذا القول ويقولان: إن للإنسان معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الأشخاص. ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد، فهو إذاً المعنى العقول المفاوق.

فإن قلت: معنى الإنسانية محمول على زيد وعمرو وغيرهما، وثو كان له وجود مفارق عن الأشخاص كيف يجوز حمله عليهم، والحمل هو الاتحاد في الوجود؟

قلنا: المعنى الذي له الوجود المفاوقي ليس منطوقاً حمله على الكثرة، وجهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفاوقي، بل مناط الحمل عليها وجهة الاتحاد معها، هو الاتفاق معها في سنخ واحد ومعنى مشترك، فكل مشتركين في معنى واحد مقومٌ يكونان متحدتين فيه، ويجوز حمله عليهما.

وأما كون أحدهما كلياً والآخر جزئياً، فهو إما باعتبار تقوم أحدهما في الوجود بعوارض حسية يتشخص بها وينعدم بعدمها: كالإنسان الطبيعي، وعدم تقوم الآخر في الوجود بها، كالإنسان العقلي، وإما باعتبار كون أحدهما سبباً لوجود الآخر، والوجود العقلي السببي مشتمل على الوجودات الحسية السببية فيكون كلياً، ومشتمل على هذه الحسيات المعلولة جزئياً (الشواهد الربوبية، ص ٢٢٨).

يعتقد صدر المتألهين بأن كافة العلوم (سواء التصورات الكلية الموجودة في الذهن على شكل الحدود والرسوم أو التصديقات الكلية الموجودة في قالب الأدلة والبراهين)، إنما هي لأجل إدراك حقيقة الصور الأفلاطونية والتصديق بوجودها وبأوصافها (تستعمل الحدود والرسوم لأجل إدراك ذاتها وحقيقتها، وتستعمل التصديقات لأجل إقامة الأدلة على وجودها والوصول إلى صفاتها: مثلاً: إن تصور الإنسان في قالب الحد والرسم، إنما هو تصور للإنسان العقلاني والمثال الأفلاطوني للإنسان الموجود في عالم المثال، وايضاً التصديق بوجود الإنسان وإقامة الدليل على وجوده وأوصافه، فهو في الحقيقة تصديق بوجود أوصاف ونعوت الإنسان العقلاني ومثاله الأفلاطوني: وذلك لأن الإنسان الموجود في عالم الطبيعة هو إنسان جزئي مولود في الطبيعة المتغيرة. والأمر الجزئي، من وجهة نظر الحكيم والفيلسوف الإلهي، لا يستحق الفهم والإدراك إلا في حد وجوده الخاص المحدود).

ارتباط الحادث بالقديم:

كيفية ربط وارتباط الحادث بالقديم واحدة من أهم المسائل الفلسفية التي اعتنى بها الفلاسفة: حيث واجهوا بسببها إشكالات عويصة (الرسائل، ص ٥٢). أما الإشكال الموجود في هذه المسألة، هو أنه بالالتفات إلى مسألة السخية بين العلة والمعلول، فكيف يمكن للحوادث والموجودات المتغيرة أن تستند إلى ذات القديم الثابت؟

الأصل الآخر الذي جعل هذه المسألة أكثر صعوبة هو التوحيد بين العلة والمعلول: بمعنى

أنه لا يمكن أن يصدر من الواحد من جميع الجهات أكثر من معلول واحد، فكيف يمكن للحوادث المتكثرة أن تستند إلى ذات الواحد؟ يتضح بناءً على الأصل الأول طبيعة الارتباط بين الحوادث والتقديم، ويتضح بناءً على الأصل الثاني صدور الكثير من الواحد من جميع الجهات.

اتخذ الفلاسفة طرقاً متعددة لأجل حل الإشكال الأول، فاتخذ كل واحد منهم نهجاً خاصاً لحله.

اعتبر البعض أن الحركة الدورية الفلكية هي الواسطة والرابطة بين الحوادث والتقديم؛ حيث قالوا: إن كافة الحركات والمتحركات تنتهي إلى الحركة الدورية الفلكية. فتكون معلولة ومستندة إليها، ثم إن الحركة الدورية الفلكية ثابتة بالذات، ثم إنها تستند إلى الثابت من جهة اتصالها ودوامها وثباتها في متن الدهر، وهي تنسب إلى الحوادث الزمانية من جهة الوجود غير القار.

وبشكل عام، فللحركة الدورية الفلكية نسبتان: إحداهما النسبية إلى ذات؛ أي ذات الحركة الثابتة والمستمرة، وقد عبر صدر المتألهين عن هذه الحركة بالحركة التوسيطية الراسمة لأمد ممتد، أي للحركة بمعنى القطع.

الحركة التوسيطية هي شيء خارجي، وهي ثابتة من حيث ذاتها وباعتبار نسبتها إلى الحدود المفروضة، في ما فيه الحركة، فهي متجددة. واعتبروا أيضاً أن الحركة الدورية الفلكية دائمة لا ابتداء لها، وهذه هي جنبتها الثانية، وثباتها يوجب ارتباطها.

واعتبر البعض أن نفس الحركة هي الواسطة والرابطة بين الحوادث والتقديم، وقالوا: إن كافة المتحركات تتحرك بالحركة، والحركة متجددة بالذات؛ بمعنى أن التجدد أمر غير منفصل عن ذاته، بل المجهول هو الحركة وليس تجدد الحركة، فمن خلال تجدها تنسب الحوادث إليها، ومن جهة ثباتها (الحركة ليست متحركة بذاتها) فهي واسطة ورابطة للحوادث بالتقديم.

واعتبر البعض الآخر أن الزمان هو الرابط، واعتبر صدر المتألهين أن الحركة الجوهرية والحركة في الطبيعة هي الواسطة بين الحوادث والتقديم - الحركة الجوهرية.

الأركان الأربعة:

يطلق هذا الاصطلاح على العناصر باعتبارها أركاناً تركيبية ووجودية للموجودات الطبيعية (الرسائل، ص ٢٤٨).

الأرواح البخارية:

المقصود من الأرواح البخارية هي أرواح الحيوانات الناشئة من القلب الصنوبري الشكل والسارية في كافة أعضاء وأجزاء الحيوان - الروح البخارية (الأسفار، ج ٤، ص ١٥٢).

الأزواجيات:

يقول الفلاسفة: إن تركيب العناصر مع بعضها الآخر وامتزاجها يؤدي إلى وجود مزاج خاص؛ حيث تتشكل المواليد عن هذا الطريق. فيقال: لهذا التركيب والاختلاط الخاص ازدواجيات العناصر، وقالوا أيضاً: إن الأجرام العلوية هي بمثابة آباء، والعناصر بمثابة أمهات، ثم ينشأ من خلال ازدواجها واختلاطها مع بعضها المواليد الثلاثة للتكوين (الرسائل، ص ٢٢٩).

الأزل:

الأزل هو الذي لا بداية له. والأزلي هو الذي لا أول له، ويقابله الأبدى: أي الذي لا نهاية له. وبشكل عام، يكون الأزل في جهة الماضي والأبد في جهة المستقبل، فالموجود الأزلي هو الذي لا أول له، والأبدى هو الذي لا نهاية له (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١٥٢-١٥٤).

الأسباب العالية، الأسباب القاصية:

يطلقون على اللعل الأولى، من جهة أنها تشكل الغايات العقلية وغاية الغايات للكاثنتات، الأسباب القصوى والعالية، ويسمونها أيضاً المبادئ الأولية، من جهة أنها تشكل مبادئ نظام الوجود والخلق (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٢٧، ١٨٦-١٨٧).

الاستحالة:

الاستحالة هي التغير والتحول من حالة لأخرى، فهي حركة في الكيف مثلاً، الذي يصبح ساخناً فيصبح على كيفية خاصة بعد تركيب عدة عناصر هي المزاج، فقالوا: الاستحالة هي مبدأ المزاج، وقالوا في التعريف: فما كان من هذه الجملة يبقى نوع الجوهر من حيث هذا المشار إليه ثابتاً: كالماء يسخن وهو ثابت بشخصه، فهو استحالة وإن لم يبق نوعه فهو فساد. وبشكل عام، الاستحالة بمعناها الفلسفي عبارة عن الحركة في الكيف كالتسخن والتبرد، وكل تغيير لا يؤدي إلى زوال الصورة النوعية للنوع، فهو استحالة. وإن لزم منه زوال الصورة النوعية، فهو فساد.

يقال للتحويلات والتغيرات استحالة إذا لم تصل إلى حد التحول والتبدل من صورة إلى صورة أخرى، أما إن وصلت إلى مرحلة زوال الصورة، فهي فساد لصورة وتكوين لصورة أخرى. مثلاً: عندما يصبح الماء هواءً، وهذا المقصود من الكون والفساد في كلمات الفلاسفة.

والمزاج عبارة عن صورة خاصة، أو كيفية خاصة تظهر على أثر تركيب العناصر مع بعضها.

يعتبر صدر المتألهين أن حصول المزاج لا يستند بشكل حتمي إلى تركيب العناصر. ومن المقبول أنه كلما اجتمعت عدة عناصر يحصل منها مزاج. بل من الممكن أن يكون هناك عنصر واحد تجري فيه الاستحالة في الكيفية الفاعلية، والمنفعلة، من خلال العلة الخارجية، فتنتهي إلى انقلاب صورته إلى واحد من المواليد.

من وجهة نظر صدر المتألهين، فإن انقلاب الصور يحصل عن طريقتين:

الأولى: عن طريق 'امتزاج' العناصر مع بعضها، وهذا يؤدي إلى انقلاب صور الأجزاء المركبة إلى صور المواليد التي مبدؤها المزاج. وبشكل عام، فالامتزاج الحاصل من تركيب العناصر، هو صورة أخرى غير الصورة الخاصة بكل واحد من العناصر.

والثانية: من خلال الاستحالة الشديدة التي تحصل في كل واحد من العناصر، وتؤدي إلى تغيير الصورة النوعية. وتتبدل من خلال العلة الخارجية إلى واحدة من الصور، أو تتبدل إلى واحدة من العناصر الأخرى (الأسفار، ج ٣، ص ٨٦، وج ٦، ص ٢٩٤).

الاستعداد:

الاستعداد عبارة عن كيفية في المستعد تكون مبدأ لتكامل المستعد إلى جهة الكمال الممكن. ويختلف في الموجودات على أساس مراتب اختلافها من حيث الشدة والضعف. بشكل عام، الموجودات في العالم تتحرك في الكمال بناءً على الاستعدادات المتعاقبة غير المتناهية الموجودة فيها، فتتحرك من النقص إلى الكمال (الإمكان الاستعدادي) (الرسائل، ص ١٥٥).

الاستقامة:

الاستقامة: أي الاعتدال والاستحكام والثبات، استقام استقامة: أي اعتدل. ويقال: استقام له الأمر: أي كان عمله حسناً ومحكماً. وقيل: 'استقيم العامة' للإنسان، وذلك خلافاً للحيوانات الأخرى، فهو يتحرك على رجلين مستوي القامة.

والاستقامة في المفهوم الفلسفي عبارة عن كيفية خاصة بالكميات: أي إنها من الكيفيات المختصة بالكميات، كما هو الحال في الاستدارة والانحناء، التي هي من الكيفيات الخاصة بالكميات.

والاستقامة الخط عبارة عن كونه بشكل أن أية نقاط تفرض فيه، فتكون جميعها في جهة واحدة، أو كما قيل: 'أضمر خطوط تصل بين نقطتين'.

والاستقيم عبارة عن أن أي أجزاء بعضها بعضاً على جميع الأوضاع. ودة الله الاستدارة (الأسفار، ج ١، السمر الثاني، ص ١٦٢).

الأسطقسات:

الأسطقسات جمع أسطقس، وهي كلمة يونانية الأصل يقصد بها الأصل والأساس.

وتعني غالباً العناصر الأربعة. وتبادل في العربية كلمة العناصر بمعناها العام. فالقصد منها هو الأصول التركيبية في كل موجود، فالأسطقس هي التركيبية في كل موجود، كما يقال مثلاً: البدن جوهر اسطقسي، و الصورة الأسطقسية، أو الأسطقسات المترتبة، أو الأسطقسات القابلة للكون والفساد. أو الأجسام الأسطقسية (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢ - ٢٣، ٤١، ٤٤، ١٧٢).

الاسم:

هناك خلاف بين المتكلمين، فهل الاسم عين المسمى مطلقاً أو غيره؟ يقول الأشاعرة: إن الاسم عين المسمى. وقال المعتزلة: بأنه ليس عين المسمى. وقال كبار العرفاء: الاسم عبارة عن الذات مأخوذة مع بعض الشؤون والحيثيات والاعتبارات: ذلك لأن لله (تعالى) شؤوناً ذاتية ومراتباً عينية باعتبار كل اسم وصفة... (تفسير ملا صدرا، ج ٤، ٤١ - ٤٢).

وبشكل عام، يقول صدر المتألهين: بأنه عند العرفاء بالله فالاسم عبارة عن الذات الإلهية، باعتبار صفة من الصفات، أو تجلي من التجليات، والأسماء المفلوطة أسماء الأسماء. أما أن الحكماء اعتبروا الصفات عين ذات الحق، فهذا لا ينافي أن تكون غير ذات الحق بوجه من الوجوه.

خلاصة كلام صدر المتألهين: إن الحكماء يعتبرون صفات الحق عين ذاته. ويقول العرفاء: هي غير ذاته، ولا يوجد أي تناف بين هذين الرأيين: لأن الصفات عين الذات من وجه، ومن وجه آخر غير الذات، ويقصد الحكماء من قولهم أنها عين الذات، وجود الصفات في مرتبة ذات الحق مع غرض النظر عن انضمام معنى واعتبار كيفية. ويعتبر العرفاء أن الصفات عين الذات، لكن المفاهيم الكلية لهذه الصفات غير ذات الحق: لأنها وجودات ذهنية بحتة.

أسماء الأسماء:

ينقل صدر المتألهين حديث الصوفية، ويعتبر أن للحق (تعالى) أسماء وصفات هي لوازم ذاته. ثم إنهم لا يقصدون من الأسماء، في كلماتهم الفاظها: مثل الفاظ العالم القادر وغيرها... ذلك لأن هذه الألفاظ هي أسماء الأسماء، فإن ما يقصدونه من أسماء الحق هو معنى العالم والقادر، كما أنهم لا يقصدون الأعراض الزائدة على الذات من الصفات (الأسفار، ج ٦، ص ٢٨٠، ٢٨٢).

الأسماء الحسنى:

إن صفات وأسماء الله جميعها أسماؤه الحسنى: حيث وضع صدر المتألهين مجموعة من المطالب تحت هذا العنوان: بحيث تشتمل على كافة شؤون وأسماء وتجليات الله (تعالى). قال صدر المتألهين:

قال الله (جل اسمه) «قل كل يعمل على شاكلته»: أي: لا يعمل إلا ما تشاكله: بمعنى أن الذي يظهر منه يدل على ما هو في نفسه عليه، والعالم على الله وصفته، فعمله على شاكلته، فما في العالم شيء إلا وله هي الله أصله، وكل ما له حد نوعي مما في العالم، فهو منحصر في عشر مقولات، إذ كان موجوداً على صورة موجد، فجوهر العالم صورة ومثال لذات الموجد وأعراضه لصفاته، فمتمم لأزله، وأينه لاستوائه على العرض، وكمه لعدد أسمائه، وكيفه لرضاه، وخضبه ووضع لقيامه بذاته، وفي يده مبسوطتان، وجدته لكونه مالك الملك، وإضافته لربوبيته، وأن يفعل لإيجاده، وأن يفعل لإجابته من سأل، وعلى هذا انقياس أجناس المقولات وأنواعها وأفرادها، فما من شيء ظهر في العالم إلا وله في الحضرة الإلهية صورة تشاكله، ولولاها ما ظهر وجود المخلوق - كما سيأتي - الناشئ من وجود العلة، فكل ما في الكون ظل لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية.

ولكن يجب أن يتصور ويعتقد ما هناك على وجه أعلى وأشرف، وإلا فذاته في غاية الأدنية والجلالة، لا يشابه شيئاً، ولا يشابهه شيء بوجه من أوجهه، فليس بجوهر، وإلا لكان له ماهية، وكان مشتركاً مع غيره في مقولة الجوهر، فيمتاز بفصل، فيتركب ذاته، وهو محال، ولا توصف ذاته بصفة زائدة كما علمت، فتعالى أن يكون له كيف أو كم أو وضع أو أين أو متى أو جدة أو فعل أو انفعال.

وفعله ليس إلا إضافة القيومية المصححة لجميع الإضافات له: مثل العائية، والقادرية، والمردية، والكلام، والرافية، والسميع، والبصير، وغيره، فله إضافة واحدة فقط تصحح جميع الإضافات الفعلية، كما أن له ذاتاً واحدة تصحح جميع الكمالات الوجودية (الشواهد الربوبية، ص ٦٧ - ٧١).

الإسراق الثامن: في الفرق بين الاسم والصفة:

مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحققين: هو: عين الصفة لاتحاد العرض والعرضي عند الذات، والفرق يكون الصفة عرضاً غير معمول إذا أخذ في العقل بشرط لا شيء، وعرضياً معمولاً إذا أخذ لا بشرط. وهذا كالفرق بين الجبر، التصوري والفصل، وكذا بين الجزء، المادي والجنس، وعند البعض: هو الذات مع النسبة إلى المبدأ، على وجه تكون النسبة داخلة في المفهوم والمبدأ خارجاً، والحق أن مفهوم المشتق، مما ثبت له مبدأ الاشتقاق مطلقاً أعم من ثبوت الشيء لغيره، أو بما هو جزؤه أو نفسه، ففي الأول يكون ذلك الثبوت المطلق مناط اتصاف أمر مباين بذلك الشيء، وفي الثاني يكون مناط اتصاف الكل بجزئه، وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشيء بنفسه.

فإذا تحقق ذلك نقول: الفرق بين أسماء الله وصفاته هي عرف العرفاء، كالفرق بين

المركب والبسيط، فإنهم صرحوا بأن الذات، مع اعتبار صفة من الصفات، هو الاسم. وقد يقال: الاسم للصفة إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلها، والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات، ولذا اختلفوا في أن الاسم عين الذات أم غيره.

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء فلا تفعل (م.ن. ص ٦١ - ٧١).

اسم الله:

اسم الله عند العرفاء عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لكافة الشؤون والاعتبارات والنموت والكمالات، تتدرج فيها جميع الأسماء والصفات التي هي لمعات نور الذات وشؤونه، وهي أول كثرة تحصل في عالم الخلق، وهي البرزخ المتوسط بين حضرة الأحدية ومظاهر الأمرية والخلقية، وهذا الاسم يجمع بين مجموعتين متقابلتين من الصفات، فنسبة اسم الله هي كالنسبة بين الوجود والماهيات الممكنة، إلا أنه لا ماهية لواجب الوجود (التفسير الكبير).

وبشكل عام، يعتبر صدر المتألهين أن للحق أسماء متعددة (تفسير آية النور، ص ١٥١) متقابلة لازمة لذاته، كالأول والآخر والظاهر والباطن، الهادي والمضمر، المذل، ثم إن هذه الصفات المتقابلة لازمة لوجوده الواجبي، بناءً على أحدية وجوده، وأشرفها ما يكون على أساس جمال ذاته، فأسماء وصفات الجمال تثبت أولاً وبالذات له، وتصديق عليه صفات الجلال ثانياً وبالعرض.

أسماء الإله:

يقول صدر المتألهين: أعلم: أن للحق (تعالى) شؤوناً وتجليات ذاتية أزلاً وأبداً، وله بحسبها أسماء حقيقية، وله أيضاً، بحسب كل يوم هو في شأن، شؤون وتجليات متجددة متعاقبة، وله بحسبها أسماء وصفات إضافية أو سلبية، ولكل من الأقسام الثلاثة نوع من الوجود: إذ الوجود لسعة دائرته يشمل الأشياء كلها، حتى الأعدام والقوى والإمكانات والاستعدادات، إذ لكل منها ماهية ومعنى.

والفرق بين الذات والصفة والاسم، أن الذات عبارة عن هوية شيء ونحو وجوده الخاص به، وهي حقيقته المخصوصة، ثم لكل هوية وجودية نعوت كلية ذاتية وعرضية، تصدق مفهوماتها على تلك الهوية اشتقاقاً، فالاشتقاقات هي الأسماء ومبادئها هي الصفات، والفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركب والبسيط في الخارج: إذ مفهوم الذات معتبر في مفهوم الاسم وليس بداخل في الصفة؛ لأنها مجرد الأمر المعارض أو كالفرق بين اللايشروط شيء، وبشروط لا شيء، إذ قد يراد من الصفة معنى لا يحمل على الذات، ويقال له العرض، ويراد من الاسم، معنى يصح أن يُحمل على الذات، ويقال له المرضي، فيكونان متحدين بالذات، متفايرين بالاعتبار، كما في العرض والمرضي، على ما

ذهب إليه بعض محققي اهل النظر.

وبالجملة، فالذات الأحدية مع صفة معينة من صفاته، أو باعتبار تجلٍ خاص من تجلياته الذاتية، أو الافعالية، تسمى باسم من الأسماء. وهذه الأسماء الملقوطة هي أسماء الألهاء. ومن هنا يعلم أن المراد بكون الاسم هو عين المسمى ما هو، وليس كما توهم بعضهم أن النزاع في قولهم: أن الاسم عين المسمى أو غيره راجع إلى اللفظ ضرورة: أن المراد من زيد، إن كان حروقه الملقوطة فظاهر أنها غير زيد، وإن كان ذاته الشخصية فهي عينه. ولا حاجة... (مفاتيح الغيب، ص ٢٢٧) .

الأسماء الملقوطة:

الأسماء الملقوطة عبارة عن أسماء الأسماء. وتكثرها يكون على أساس تكثر النعوت والصفات. وهذه التكررات تكون باعتبار المراتب القلبية والشؤون الإلهية التي هي مفاتيح الغيب (التفسير الكبير، ص ٢٢) .

الإشارة:

الإشارة عبارة عن الدلالة الحسية والعقلية لشيء بحيث لا يشاركه شيء آخر فيه، وهذه الإشارة أولاً وبالذات للجوهر. وبعبارة أخرى: فإن المشار إليه هو الجوهر أولاً وبالذات. وبعبارة ثالثة: فإن المشار إليه بالذات يجب أن يكون الجوهر، ويشار إلى الأعراس بتبع المحل والحواهر. ونقل صدر المتألهين عن الشيخ قوله: إن الإشارة عبارة عن تعيين جهة من جهات العالم (الأسفار، ج ١، ص ٢٧٢) .

الأشباح الجسمية:

يقول بعض الملاسفة بوجود عالم بين المجردات المحضة والماديات، أطلق عليه عالم الأشباح. هو يبرز بين الروحانيات والجسمانيات. ولذلك أطلقوا عليه الأشباح. يمتلك مقداراً وشكلاً، بما أنها لا تملك مادة، فهي فوق الأجسام، وهي كالصور المنعكسة من الأشياء في المرآة. وبشكل عام، فهي عالم محل للصور المقدارية، وأطلقوا عليها أيضاً عالم الأشباح المثالية، والأشباح الجسمية.

نقد صرح صدر المتألهين بوضوح بأنه ليس فقط من المعتقدين والمؤمنين بوجود هذا العالم، بل إنه تمكن من إثبات هذا العالم بنحو خاص، وبرهان مخصوص (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٩٩) .

ويعتبر أن عالم الأشباح هو غير عالم الخيال المنفصل الذي نؤمن بوجوده. بناءً عليه. فإن صدر المتألهين يعتقد بوجود عالم آخر غير عالم المثل النورية الأفلاطونية، وغير عالم الأشباح المثالية، هو عالم الخيال المنفصل.

وبالجملة، فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية وجود عالم آخر، وأن لهذه الصور والأشباح وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة، وبذلك الوجود يتكشف ويظهر عند القوى الباطنة.... وبالجملة تستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري (م.ن، ص ٣٠٠ - ٣٠١).

الاشتداد:

الاشتداد يعني القوة والشدة في السير؛ بمعنى السرعة في المسير، وهو يقابل ويناقض اللين والرخاء، فشدة الأرض عبارة عن صلابتها واستحكامها، ويعني منه أيضاً الشجاعة والقوة، والشدائد بمعنى الصعوبات، والتشديد أي القدرة والقوة. من وجهة النظر الفلسفية، فإن القوة هي التي تناسب المعنى اللغوي للاشتداد، ويقابلها الضعف، وهي حركة في الكيف تسمى الاستحالة، واطلقوا على الاشتداد الجوهرية التكون (م.ن، السفر الثاني، ص ٢٧٣).

ثم إن صدر المتألهين، وبعد توضيحه لمعنى الاشتداد، اعتبر أن مسألة كون الجوهر قابلاً للاشتداد أم لا، مسألة مختلف فيها، كما يعتقد البعض بأن الوجود يقبل الاشتداد والضعف، واعتقد آخرون بأنه لا يقبل. أما صدر المتألهين، فيعتقد بوجود الاشتداد في جوهر الأشياء، كما نقول بوقوعه في الكيف بحيث لا يمكن إنكار الحركة الاشتدادية في الجواهر، كما أن الماء يتحول إلى هواء على أثر الحركة الاشتدادية الموجودة في الجوهر والكيف (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٧٥).

يعتقد صدر المتألهين بأن أهم مؤيد لوقوع الشدة والضعف في الحركة الاشتدادية الجوهرية، هي التحولات والتغيرات الحاصلة في مَنِيَّ الإنسان؛ من بداية النشأة للوصول إلى مراتب الكمال الجسماني، وكمال النفس الناطقة، والعقل المستفاد، كما سيتضح في بحث الحركة الجوهرية.

ويعتبر صدر المتألهين أن الوجود هو الأصل في موجودية الأشياء، والماهيات تابعة لأنحاء الوجود، ثم إن بعض أفراد الوجود شديدة وبعضها الآخر ضعيفة، والبعض منها في غاية الضعف. وبشكل عام، فإن الاشتداد، أعم من كونه في الهيات الكيفية أو الصور الجوهرية، عبارة عن الحركة في وجود الأشياء، وليس في ماهياتها؛ ذلك لأن الماهيات أمور عدمية اعتبارية.

وبما أن صدر المتألهين يعتقد بوجود الحركة في مقولة الجوهر، فإن الجواهر عنده دائماً في حانة تجدد وتصرم، وهذا يعني أن الجواهر تقبل الشدة والضعف، فيكون التشكيك في مقولة الجوهر كالتشكيك في الكيف.

وبناءً على ما تقدم، فإن التقرر والأصالة في الجواهر تعود للوجود، فالوجود يقبل

الشدة والضعف، وجميع الجواهر، ما عدا العقل المجرد والأعراض. فهي مشككة وتقبل الشدة والضعف. يقول صدر المتألهين: بأن النطفة، وبعد قطعها مراتب الكمال، تصل إلى مرتبة الإنسان البالغ، وهذا هو السير في الجوهر. ثم ذكر مثلاً لانقلاب العناصر إلى بعضها الآخر: حيث إن الماء يصبح حاراً، ثم تشتد حرارته لتتقمص مائته، فيتبدل إلى بخار؛ أي إن الصورة المائية تزول وتأتي الصورة البخارية (الأسفار، ج ١، المضر الثاني، ص ٢٧٤، ٢٧٥، وج ١، السفر الأول، ص ٤٢٢).

وأما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهرية (الأسفار، ج ٢، ص ٨٥). من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد فتضعف وازدياد فتتقص. فلما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أولاً يبقى؛ فإن كان يبقى نوعه، فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها، بل إنما تغيرت في عارض، فيكون استعالة لا تكوناً. وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً، حيث يحدث الاشتداد جوهرأً آخر، وكذا في كل أن يفرض للاشتداد أنه يحدث جوهرأً آخر، فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالعقل، وهذا محال في الجوهر، وإنما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمراً موجوداً بالفعل: أعني الجسم. وأما في الجواهر الجسمانية، فلا يصح أن لا يكون هناك أمر بالفعل حتى يفرض في الجوهر حركة، انتهى.

أقول: فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود، والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإن قولهم: إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد، إن أريد ببقائه وجوده بالشخص، فنختار أنه باق على الوجه الذي مر؛ لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني، والاشتداد كمالية في ذلك الوجود، والتضعف بخلافها. وإن أريد به أن المعنى النوعي، الذي قد كان منتزعا من وجوده أولاً، قد بقي وجوده الخاص به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته، فنختار (الأسفار، ج ٢، ص ٨٥) أنه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر؛ أي وجوده، بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل؛ وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين. فلا محالة تتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل. بل هناك وجود واحد شخصي متصل، له حدود غير متناهية بالقوة بحسب أنات مفروضة...

اشتراك الوجود:

سيوضح عند البحث عن كلمة الوجود أن هذه الكلمة من أحد أهم المسائل الفلسفية المتنازع حولها بين الفلاسفة، والاختلاف واقع في هل أن الوجود متحقق في الخارج أم لا؟ ونوضح ذلك: بأن الوجود هو ما يقابل العدم، وهذا المفهوم صادق على كافة الموجودات المتقررة في الخارج؛ بمعنى أنه يطلق لفظ الوجود على كافة الموجودات المتقررة والمكونة في الخارج، وهذا معنى رابطي ومفهوم اعتباري، أما الشيء المتنازع فيه، فهو هل أن هذا

المفهوم الاعتباري هو مصداق متقرر في الخارج يكون عين الوجود الخارجي أم أن المتقرر في الخارج هو الماهية، ولا يوجد أي شيء باسم الوجود؟

سنوضح في مكانه بأن ما هو في الخارج شيء واحد، ليس إلا بمعنى أن كل موجود في الخارج فهو شيء واحد، وليس شيئين، فيكون الاختلاف في أن هذا الشيء الواحد هل هو الوجود أم الماهية؟ وعلى فرض أنه كان الوجود، فبأي شيء سيكون اختلاف الموجودات المتخلفة؟ وما هو مصداق ما به الاختلاف وما به الاشتراك فيها؟

ومن أي باب سيكون إطلاق مفهوم الوجود عليها؟ وما هو الوضع الذي سيكون عليه الوجود الخارجي المتقرر والمتحقق؟ فهل سيكون وجوداً واحداً ذا مراتب متعددة؟ أم سيكون وجودات متخلفة ومصاديق مختلفة الهويات بذاتها. ويكون صدق مفهوم الوجود عليها من باب صدق النوع على الأفراد؟ أم أن المصداق واحد ذو مراتب؟ وهذه المراتب في حدود الأشياء تسمى بالماهيات، فهنا كثرت الآراء والنظريات (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٦٨). فظهر مما ذكرنا أن مفهوم الوجود العام أمر ذهني منتزع من الموجودات بسبب الوجودات المقومة لها. ولذلك المفهوم حصص متكررة بتكثر الوجودات الخاصة. وتلك الحصص متماثلة المعاني. وهي مع ذلك المفهوم المشترك الداخل فيها زائدة على الماهيات وعلى الوجودات الخاصة (الرسائل، ص ١١٩).

يعتقد صدر المتألهين أن هذه المسألة هي كمسألة أصالة الوجود التي هداني الله فيها للصواب، لأعلم بأنه الأصل والمتقرر هو الوجود، ففي هذه المسألة أيضاً، هداني ربي وأرشدني لأعلم أن الوجود هو حقيقة موجودة في الخارج بالاشتراك المعنوي بين الأفراد والوجودات والحقائق المتعددة والمتكررة بذاتها، وليست مجرد عارض الإضافة التي تؤدي إلى التماثل، ثم إن الاختلاف بالكمال والنقص هو في نفس طبيعة الوجود، والوجودات المختلفة متفقة في الأصل، وهي من سنخ الحقيقة البسيطة: كالنور المشترك بين أنوار قوية وضعيفة. ثم إن اشتراك حقيقة الوجود بين الوجودات ليس كاشتراك الكلي بين أفرادها، بل هو نوع آخر من الاشتراك، وبشكل عام، فهنا أربعة أمور:

الأول: هو مفهوم عام اعتباري وانتزاعي، والآخر: الحقيقة الواحدة البسيطة المعينية، والثالث: هي الوجودات المتعددة والمتكررة والتي هي عبارة عن الحصص، والرابع: هي الوجودات الخاصة.

أما المفهوم العام الاعتباري والانتزاعي: فهو منتزع من الموجودات بسبب الوجودات الخاصة المقومة لها، وذاك المفهوم هو حصص متكررة بواسطة إضافة المفهوم العام الاعتباري إلى الخارج وإلى الوجودات الخاصة. وتلك الحصص وذاك المفهوم هما أمران عقليان زائدان على الماهيات وعلى الموجودات الخاصة.

أما الوجودات الخاصة، فهي مختلفة بالشدة والضعف، وكما أن الماهيات مختلفة المعاني، فهذه الوجودات مختلفة الحقائق، لكن الماهيات معلومة الأسامي، والوجودات

وبشكل عام، فالأمر الواحد البسيط العيني الذي هو حقيقة الوجود، مشترك بين الوجودات الخاصة بالاشتراك المعنوي، والوجودات الخاصة هي مراتب الأمر الواحد البسيط، وهذه الحقيقة الواحدة سارية في كافة المراتب وهي كلي، ولكن ليس بمعنى الكلي الطبيعي أو المنطقي أو العقلي، بل إن كليتها بمعنى آخر، كالسعة الوجودية مثلاً، إذا الاشتراك في الوجودات الخاصة هي نوع آخر غير أنواع الاشتراكات المعروفة، وهذا هو المقصود من الاشتراك المعنوي هنا.

إن مفهوم الوجود هو مفهوم ذاتي داخل في الحصر، والمفهوم هو نوع لخصيصه، وخصيص الأفراد المتعددة تظهر بمجرد إضافة المفهوم إلى الأشياء في العقل، وبناءً على ذلك، فمفهوم الوجود وخصيصه من الأمور العقلية الزائدة على الوجودات الخاصة، لا بمعنى الزيادة الخارجية، بل الزيادة العقلية والتصورية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٦٩).

لكن الباحثين من المتأخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان، أو ضعف عقولهم، عن إدراك معنى الأشد والأضعف في حقيقة الوجود، ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج، تارة بأنه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص، بحسب أصل تلك الحقيقة، حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً، وتارة بعد تسليمه بأن لا نسلم أن الكمال مقتضى أصل الحقيقة، وأن التقصور يقتضي المعلولية والافتقار إلى ما هو كامل.

فنقول: الأمر المشترك موجود في الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو ذهن، فهذا الأمر المشترك معنى واحد ذاتي لأفكاره المختلفة بالكمال والنقص وغيرها من التعينات، كما هو مذهبه، فإذاً، للعقل أن ينظر إليه من حيث هو هو، بأنه أمر عقلي سواء اعتبرت معه الوحدة العقلية أم لم تعتبر، فيجدها إما مقتضية لشيء من خصوصيات الأقسام ومراتبها من الكمال والنقص، فيحكم بأن ما عدا تلك الخصوصية وتلك المرتبة ليس من أفراده الذاتية، وإما غير مقتضية لشيء منها فتكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب أمر زائد على طبيعتها المشتركة، فالقول: بأن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بمعنى ما به الاتفاق فيما له ماهية مشتركة كلية.

فلم يتحقق أن شيئاً من الماهيات غير قابل للكمال والنقص والأضعف، إلا بأمور زائدة عليها. ومثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقة الوجود إذا كانت متفاوتة الدرجات: إذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها أنحاء من الحسولات: كماهية الإنسان أو الفرس أو غيرها: حيث إن لها حداً واحداً، ومعنى معيناً مشتركاً بين الكثيرين متشخصاً بشخصيات، موجداً وجودات زائدة، تلك الشخصيات والهويات على ذلك المعنى: بحيث إذا جرده العقل عن واحد واحد منها، حصل فيه من كل منها أمر واحد، وإذا فرض تلبسه بأي تشخص كان، صار عين ذلك التشخص: لأن حقيقة الوجود ليست إلا

نفس الشخصيات والهويات، كما علمت، فإذا كان مشككة، متفاوتة المراتب شدة وضعفاً، أو تقدماً وتأخراً، لا يمكن تحليله إلى طبيعة مشتركة وتخصيص زايد (الأسفار، ج٦، ص ١٧-٢١).

الاشتياق:

يقال للميل المفرط اشتياق، وهو أحد المقدمات العامة لفعل الشوق المؤكد التي يأتي عقيبها الجزم والعزم، ثم حركة العضلات لإنجاز الفعل. يقول صدر المتألهين في مقام توضيح زمن ظهور الميل والشوق: 'وأما الاشتياق والميل، فإنما يحصلان للشيء، حال فقدان الكمال، ولذلك كان العشق سارياً في جميع الموجودات، والشوق غير سار في الجميع، بل يختص بما يتصور في حقه الفقد، ونحن قد بينا مراراً أن الحياة سارية في جميع الموجودات سريان الوجود فيها؛ لأننا بينا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة، وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقاً، فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل' - العشق (الأسفار، ج٢، السفر الثالث، ص ١٥٠).

الأشياء الصورية:

المقصود منها صور الأشياء وظواهرها والصور الذهنية (الأسفار، ج١، السفر الأول، ص ٣٠٠).

أصالة الوجود:

تعتبر مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية من أهم المسائل الفلسفية التي كانت منذ زمن بعيد محلّ الجدل والتزاع، فدافع البعض عن أصالة الوجود، ودافع آخرون عن أصالة الماهية، وطبعاً لا نجد أية فرقة دافعت عن أصالتهما معاً؛ حيث إنه لا يصح من الناحية العقلية اتخاذ هكذا قضية.

يمكن تجزئة وتحليل كل موجود عند التحليل الذهني إلى جزئين: الوجود والماهية، ولهذا قالوا: كل شيء زوج تركيبى. له وجود وماهية، وطبعاً فإن وجود هذين الأمرين يعود إلى الذهن والتحليل العقلي، وإلا فلا يوجد في عالم العين إلا وجود واحد (الأسفار، ج١، السفر الأول، ص ٣٥-٣٦). فالوجود في الخارج الذي يترتب عليه وجود الآثار هو شيء واحد. فالتار التي تحرق هي في الخارج شيء واحد وليس شيئين، أما البحث الذي تعرض له الفلاسفة، فهو هل أن الإحراق الصادر عن النار يعود لوجودها أم إلى ماهيتها؟ وبعبارة أخرى: هل الآثار الخارجية المحدودة أو غير المحدودة المنترتبة على النار هل تعود إلى وجودها أم إلى ماهيتها؟ وهل إن هذا الأمر العيني الخارجي هو الماهية أم الوجود؟ هنا يعتقد المشاؤون وشهاب الدين السهروردي بأن الشيء الموجود في الخارج، والذي تترتب الآثار عليه، هو ماهية الوجود، فالوجود مفهوم ذهني ينتزع من العلاقة بين الموضوع

والمحمول، فالخبز موجود، والشجرة موجودة، والماء موجود، والنار موجودة، والشجرة خضراء، والهواء بارد، وهكذا، فالكون هذا - أي كون هذه الأشياء موجودة - هو نوع من العلاقات والأمور الانتزاعية. ثم إن الوجود مفهوم كلي لا مصداق له في الخارج، بل هو منشأ لانتزاع هذه العلاقات، طبعاً هذه المسألة طرحت منذ القدم، لكنها ظهرت على صورة مسألة فلسفية يعنى بها الفلاسفة منذ زمن ابن سينا.

وهنا يجب الإشارة إلى أن وجود الله (تعالى) عين ماهيته: حيث تصدق القاعدة التي تقول: إن كل ممكن زوج تركيبي على الممكنات فقط، وليس على الوجود الواجبي، يعتقد صدر المتألهين بوجود ثلاث مراحل للوجود، أو ثلاثة أنواع:

١- مفهوم الوجود بمعنى المفهوم الكلي الذي يطلق على الأشياء المختلفة. فهذا المفهوم هو أمر كلي، اعتباري، انتزاعي، وذهنى ومن العقول الثانية.

٢- مصداق هذا المفهوم يعني الوجود المصدقي، فالبحث الأساسي في هذه النقطة، وهو هل إن هذا المفهوم الاعتباري له مصداق خارجي، أو إن الموجود في الخارج الذي ترتب عليه الآثار هو مصداق مفهوم الوجود هذا، أو إنه مصداق مفهوم الماهية؟ يعتقد صدر المتألهين بأن مصداقها الخارجي هو الوجود، وليس الماهية، والآثار المترتبة في الخارج هي للوجود وليس للماهية.

٣- الوجود المنبسط الذي هو الفيض الأقدس هو مصداق الوجود، وهنا يعتقد صدر المتألهين بأن المفهوم العام البدهي يمتلك مصداقاً، ولكن لهذا المصداق مرحلتين: الأولى مرحلة أصل الوجود الذي هو ذات الحق (تعالى)، والمرحلة الثانية هي إفاضة الوجود القوي والكمال والأكمل؛ حيث أطلقوا عليه الوجود المنبسط، ومن هنا يعلم أنه من لوازم أصالة الوجود ووحدته.

يعتبر صدر المتألهين بأن الأشياء المتعددة والعالم المتكثر جميعها من الوجودات الخاصة الناشئة من الوجود المنبسط، لا بل إن الوجود المنبسط هو عين الوجودات الخاصة لموجودات العالم، إذ، مفهوم الوجود مشترك ومحمول على أفرادها التي تحته حمل تشكيك، لا حمل توافؤ. ويعتقد بأن اشتراك مفهوم الوجود بين كافة الموجودات هو من الأوليات، وهو اشتراك معنوي وليس لفظياً؛ أي إنه يملك معنى خاصاً مشتركاً به في جميع الأشياء فيطلق هذا اللفظ على مصدايقه المشتركة في الوجودية، ثم إن كافة الأشياء، حتى الرابطة في القضايا والأحكام، هي نوع من الوجود، ثم إن هذه الأشياء مشتركة في معنى واحد؛ حيث يطلق الوجود عليها مع الاختلاف في الموضوعات والمحمول.

يعتقد صدر المتألهين بأن الموجودات الخاصة مختلفة في الشدة والضعف والكمال والنقص والأولية والآخرة، فبعضها شديد وبعضها الآخر أشد وبعضها ناقص وبعضها الآخر كامل، وهناك ما هو أشد وأكمل وأتم، إذ هناك وجود واحد ذو مراتب متعددة. الوجود العام البدهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده، لا بل هو أمر ذهني (الأسفار،

ج ١، السفر الأول، ص ٢٦). وهو ليس بجنس ولا بفصل ولا نوعاً لأفراده، بل هو أمر اعتباري ينتزع من الوجودات الخاصة التي تشكل حقائق الأشياء. ثم إن الوجود الخاص على رأس قاعدة الوجودات الخاصة، وهو ذات الله (تعالى) التي هي أقوى وأشد وأكمل من جميع الموجودات، ثم إن المراتب الأخرى للوجودات الخاصة هي فيض تلك المرتبة الأقوى والأكمل. ومن هنا، فإن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقة الوجود، أو بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر، أو بنفس موضوعه. إن تخصص الوجود بنفس الحقيقة التامة الواجبة وبمراتبها في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر، هو تخصص بشؤون الوجود الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة. وأما تخصص الوجود بالموضوع أو الموضوعات: أي الماهيات المتصفة به، فهو اعتبار عقلي. وليس باعتبار شؤونه الذاتية.

وبعبارة أخرى: فإن لكل واحدة من الوجودات المتكثرة وجوداً وماهية، ومن البديهي أن للموجودات مراتب مختلفة. بعضها قوي، وبعضها الآخر أقوى، بعضها ضعيف وبعضها الآخر أضعف، بعضها تام وبعضها الآخر ناقص، بعضها آتم وبعضها الآخر أنقص، وهذا شيء ثابت ومسلم.

يعتبر صدر المتألهين أن الوجود في كافة هذه المراتب واحد لكنه ذو مراتب؛ فالوجود الناقص والأنقص والكامل والأكمل الشديد والأشد والضعيف والأضعف جميعها ثابتة في مراتب الوجود: كالنور. فالنور الضعيف نور، والنور الأقوى نور أيضاً، ثم إن الموضوعات في ماهيات الأشياء ليست سوى حدود مراتب الوجود.

يعتقد صدر المتألهين أن جميع الموجودات الإمكانية والوجودات التعليلية، هي اعتبارات وشؤون الوجود الواجبي. وهي أشعة النور القيومي، فلا استقلال لها في هويتها؛ لأنها صرف التعلق بالوجود الواجبي، إذ، مفهوم الوجود الذي هو اعتبار ذهني، يمتلك أفراداً ومصاديق في الخارج، والواقع أن أفراده الخارجية هي فرد واحد ذو مراتب، أحدها القائم بذاته، وهي ذات الحق الأشد والأكمل والأتم، ومراتبه الأخرى هي فيض من تلك المرتبة. إن الهويات هذه، هي أمور بسيطة لا تتقوم من جنس وفصل، ثم إن مفارقة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي وتحليل ذهني، وليس خارجياً (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٤٩-٥٦).

طرح صدر المتألهين مسألة النور عند شهاب الدين السهروردي لتوضيح هذه المسألة: فقد تبين من تضاعف ما ذكرناه من القول في الوجود، أنه كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري: أي نورانية شيء، من الأشياء ولا وجود له في الأعيان، بل وجوده إنما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية: كالواجب (تعالى) والعقول والنفس والأنوار المرصية المعقولة أو المحسوسة: كنور الكوكب والسراج، وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك، وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقية. والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد، بخلاف

المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تساوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للشخص الزائد عليه، بل النور هو صريح الصلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه، إما من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أم حسيّاً، أو لاحتلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقمت بين مراتب القصور الامكاني، وشوائب الفتور الهولائي؛ لأن كل مرتبة من مراتب تقصير النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النوري، الذي لا حد له في العظمة والجلال والزيينة والجمال، وقع بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والامداد المسماة بالماهيات الإمكانية، كما سيق لك زيادة اضلاع عليه.

الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المعنوية التي لا تحقق لها في نفس الأمر. ويسمى بالوجود الإثباتي. وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طروء العدم والتلاشي عن ذاته وبذاته، وعن انماهية بانضمامه إليها. ولا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي، الذي هو من المعدومات إلى الماهية، لا يمنع المعدومية ...

إن الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي، الذي هو الوجودية سواء كانت موجودة الوجود أم موجودة الماهية، فإن نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض ...

وبالجملة، الوجود المهيي وإن كان حقيقة واحدة، ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له، ولا تعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص، بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج ... فإن وجود الحقيقي ظاهر بذاته وبجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره وبه تظهر الماهيات، وله معه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالتعرض، لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه ... فظهور الوجود ذاته في كل مرتبة من الأكوان، وينزل به إلى كل شيء، أن من الشؤون، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات، وعين من الأعيان الثابتة، وكلما كانت مراتب النزول أكثر، وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر أكثر ... كمراتب انوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها. ولهذا يكون إدراك الأجسام، التي هي في غاية نقصان الوجودية أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية (الأسفار، ج ١، الفصل الأول، ص ٦٥).

أصحاب الاعتبار:

أصحاب الاعتبار هم القائلون باعتبارية الوجود، ويقولون بأن موجودة الأشياء بذوات الماهيات . — اصالة الوجود (م.ن. ص ٤١ - ٦٨).

أصحاب المعارج:

أطلق صدر المتألهين هذا الاصطلاح على الذين كانوا من أصحاب المعارج الروحاني، حسب ما نقل في تاريخ الفلاسفة كافلاطون، كما يقول شهاب الدين السهروردي وهرمس وبعض الفلاسفة الإيرانيين الذين عاشوا قبل الإسلام (ج ١، ص ٢٣٠).

أصحاب الهياكل:

يطلق هذا الاصطلاح على فِرَق الصابئة، وأطلقوا عليهم أيضاً أصحاب الروحانيات الذين كانوا يقولون بوجود الوسائط بينهم وبين إلههم، وهذه الوسائط هي الهياكل السيارة المسماة بالأرباب والآلهة. أما الله عندهم فهو رب الأرباب وأطلق بعض هؤلاء رب الأرباب على الشمس، ثم إنهم كانوا يقدمون القرابين للهياكل للتقرب إلى الله. يعتقد صدر المتألهين بأن هرمس الحكيم أو إدريس هم الذين وضعوا أسماء البروج والكواكب، فرتبوها وقرروا لها الشرف والأوج والخصائص... هؤلاء ان الذين كانوا من الأنبياء، وعلى ذلك فالصابئة هم أتباع هرمس (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١١٩).

أصحاب الانطباع:

يطلق على الذين يقولون في مسألة الابصار بانطباع شيخ المرثي في العين لتحصل الرؤية أصحاب الانطباع (الأسفار، السفر الرابع، ص ١٩٥).

أصحاب البعد:

أصحاب البعد هم الذين قالوا في تعريف المكان: أنه عبارة عن بعد مجرد منطبق على مقدار الجسم (التباحث المشرقية، ص ٢٢٢).

أصحاب الشعاع:

أصحاب الشعاع هم القائلون في الأبصار بخروج شعاع من البصر ووقوعه على المبصرات ————— الأبصار (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٩١ - ١٩٥).

أصحاب الشمال:

هذا الاصطلاح مأخوذ من القرآن الكريم. أصحاب الشمال هم الضالون (تفسير سورة يس، ملا صدرا، ص ٢٦٢).

أصحاب النقل:

هم أتباع مذهب التناسخ ————— التناسخية (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٧).

أصل الحكمة القويمة:

المقصود من الحكمة القويمة هي الحكمة الإيمانية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٣٢).

أصل الهوية:

أراد صدر المتألهين من هذا الاصطلاح ذات الحق، ويطلق بصيغة الجمع ويقال أصل الهويات (الرسائل، ص ٦٤).

أصول الدين:

أصول الدين وأركان اليقين عبارة عن العلم بأحوال المبدأ من التوحيد والعدل وأسرار المعاد والنسبة والأمور المتعلقة بها.

الإضافة:

هي إحدى المقولات العرضية، وهي نسبة متكررة بين أمرين؛ حيث تتكرر النسبة هي الطرفين - حيث أن تعقل أحدهما يستلزم تعقل الآخر كنسبة الأبوة والبنوة بين الأب والابن، والفوقية والتحتية بين شيئين - ومن الواجب أن يكون الشئان في العدد - وكذلك في القوة والفعل - متكافئين (بمعنى أنه إذا كان أحدهما واحداً وكان الآخر واحداً أيضاً، وإذا كان أحدهما متعدداً وكان الآخر متعدداً أيضاً، فيجب تساويهما في العدد؛ وإذا كان أحدهما بالقوة أو بالفعل لوجب أن يكون الآخر بالقوة أو بالفعل أيضاً)، ويجب أن يعلم أن الإضافة عارضة على كافة الموجودات، بالأخص واجب الوجود الذي هو مبدأ كل الموجودات: (ذلك لأن نسبة جميع الموجودات إلى المبدأ، هي نسبة انقصر إلى الغنى والإمكان إلى الوجوب والمعلول إلى العلة، والنسبة بين واجب الوجود وكافة الموجودات، هي نسبة معكوسة؛ حيث يتكافأ الطرفان في العدد، ذلك لأن طرف واجب الوجود، هو مفهوم ممكن الوجود وليس الأفراد الخارجية والعلية والمعلولية؛ وذلك كوجود نسبة العلية والمعلولية ما بين ممكن الوجود وواجب الوجود، وكذلك أيضاً في المراتب الطولية للوجود) (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٠٠).

الإضافة الإشراقية:

الإضافة الإشراقية هي التي تقابل الإضافة المقولية التي تكون بين أمرين، فتحصل الإضافة الإشراقية من جهة واحدة، كما يقال: بأن علم الله (تعالى) بالأشياء هو من باب الإضافة الإشراقية، وأن علمه بالأشياء هو عين خلقها؛ بمعنى أن العلم ليس طرفاً بمفرده، بل علمه هو خلقه. وعلم الحق هو الذي أخرج الموجودات من كتم العدم إلى الوجود؛ لذلك قيل: إن علم الله (تعالى) هو علم شعلي ← العلم.

أضغاث أحلام:

سيوضح هذا المفهوم تحت عنوان كلمة الرؤيا: حيث تكون الرؤى والأحلام المرتكزة على التركيبات الخيالية، ولا تكون عن طريق الاتصال بالعقل الضعال أضغاث أحلام؛ ذلك لأن القوة الخيالية دائماً في حالة نشاط وفعالية، حتى حين النوم؛ لذلك تقوم باستخراج الصور المخزونة عندها، وتعمل على تركيبها وتأليفها لتصل إلى أشياء أخرى، وعليه يقال لهذه الرؤى: الرؤى الكاذبة. وقد يحدث بعض الأحيان تدخل القوة الخيالية على الرغم من الاتصال بالعقل الضعال؛ حيث يطلق على هذه الرؤى أيضاً الرؤى الكاذبة.

أما إذا لم تتغلب القوة الخيالية وبقيت النفس على صفاتها، فإن ما تحصل عليه على أثر الاتصال بالعقل الضعال سيكون من الرؤى الصادقة (ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ٢٤٧).

إعادة المعدم:

هذا البحث هو من المباحث التي واجهت غالبية الفلاسفة المسلمين؛ حيث طرحت المسألة التالية: هل إن الأمور الموجودة، والتي تصبح معدومة، يمكن أن تعود بعينها بنفس الخصوصيات والذاتيات والعرضيات التي كانت عليها أول الأمر. بمعنى أن الموجود الذي كان ثم أصبح معدوماً، هل يمكن أن يصبح موجوداً من جديد بنفس الخصوصيات؟ يقول الفلاسفة ومن جملتهم صدر المتألهين: بأن هذا الأمر غير ممكن وغير مقبول؛ ذلك لأن كل موجود يمتلك هوية واحدة وعدم واحد، بمعنى أنه ما دام موجوداً فهو يمتلك هوية خاصة، فإذا عدم زالت تلك الهوية، أما إذا عاد مجدداً، وأصبح موجوداً، فإنه سيعود بهوية جديدة. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون لهوية واحدة وجودان وعدمان. نعم يمكن للهوية الجديدة أن تكون مثل الأولى، لكنها لا تكون عينها. وبشكل عام، فإن كل هوية موجودة هي هي بكامل خصائصها الزمانية والمكانية وعوارضها الظاهرية، أما إذا عادت، فيجب أن تعود مع كافة الخصوصيات حتى الزمان والمكان الخاصين، مع العلم أنه لا يمكن إعادة الزمان، ولو لم تكن تلك الخصوصيات مع تلك الهوية، فإن ما يقال له المعاد لن يكون معاداً في الواقع، بل سيكون مثله وشبيهه له. يقول العرفاء: بأنه لا تكرر في التجلي. والله لا يتجلى في صورة مرتين. وهنا قام صدر المتألهين بتوضيح الأقوال المختلفة من جملتها قول ابن سينا. وقد طرح هذه المسألة لارتباطها ببحث المعاد الجسماني، مع العلم أن الفلاسفة المسلمين اعتبروا مسألة إعادة المعدم لا ترتبط بالمعاد الجسماني، هذا في وقت قالوا فيه: بأن إعادة المعدم من المحالات، فإنهم اعترفوا بالمعاد الجسماني الذي سنوضحه لاحقاً ————— المعاد (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢٩ - ٢٦١).

الأعراف:

يعتقد صدر المتألهين بأن كلمة الأعراف مشتقة من العرفان، والأعراف هي سور بين

الجنة والنار: حيث يكون في أحد أطرافها العذاب، وفي الطرف الآخر الرحمة، وأصحاب الأعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة، الذين يعرفهم أهل الجنة وأهل النار (الرسالة العرشية، ص ١٨٨).

الأعيان الثابتة:

يقصد من الدين في الفلسفة الخارج، وجمعها أعيان، والوجود في الأعيان بمعنى الوجود في الخارج، وفي الاصطلاح الخاص، فإن ما يعبر عنه الحكيم بالمهنية يعبر عنه العارف بالعين، والأعيان الثابتة، وقد يقصدون من الأعيان الثبوت العلمي للأشياء، ويقولون: بأن الماهيات الإمكانية والأعيان المتقررة هي حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها.

وخلاصة الكلام: إن الوجودات الخاصة المفصلة هي مرتبة أو وجود سابق إجمالي، وهذه المرتبة الإجمائية السابقة عبارة عن علم الحق (تعالى) بذاته، ثم إن علم الحق بمراتب الألوهية وشؤونها هو قبل تنزل هذه الوجودات، فيكون التفصيل في المرتبة السابقة عبارة عن الأسماء والصفات التي ينبعث منها الماهيات، وهذه الماهيات هي الأعيان الثابتة في مرتبة العلم، ثم إن هذه المرتبة السابقة على الوجود العيني نابع للوجودات الخاصة للموجود، باعتبار معلوميتها للحق (تعالى)، فالمعلومية العلمية الكمالية هي عين ذاته، ومعلوميتها تكون تتبع وجود الحقائق الإمكانية في عالم الحق (تعالى)، وهذا الذي يؤدي إلى ظهور هذه الوجودات في المراتب المتأخرة.

أما في مرتبة علمه (تعالى)، فالأعيان تابعة لوجود الحق (تعالى) الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً، وبماهيات الأشياء تفصيلاً من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق (تعالى)، إذ العلم بالعلة انتماء مستلزم للعلم بمعلولاتها، كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل. وأما في الخارج، فكذلك لأن الفاضل والمجمول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات، والماهيات تابعة في الفيضان والجمل بالعرض، فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء، أن موجودية الأعيان وقبولها للفيض الوجودي، واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود، عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود، لا اتصافها به كما مر غير مرة. وأما الشينية المنفية عن الإنسان في قوله (تعالى): ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكوراً﴾، فهي شينية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض، وكذا الشينية المذكورة في قوله ﴿يَتَذَكَّرُ﴾: كان الله ولم يكن معه شيء، ومعلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله والمعارفين إلا الشينية الثبوتية، لا الشينية الوجودية، إلا على ضرب من المجاز، فإذا تضررت هذه المقدمات فنقول: إن الماهيات والأعيان الثابتة مستهلكة في عين الجمع سابقاً وفي تفصيل الوجودات لاحقاً، لكنها بحسب اعتبار ذاتها من حيث هي هي، بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل

المقل. منشأ الأحكام الكثيرة. والإمكان وسائر النشأان والذمائم اللازمة لها من تلك الحثية... (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٤٩).

جاء في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٣٢١)

إن لله (تعالى) أسماء هي مفاتيح الغيب، ولها لوازم تسمى بالأعيان الثابتة، ولكنها هي غيب الحق (تعالى)، وحضرته العلمية ليست إلا شؤونه واسماءه الداخلة في الاسم الباطن، فلما أراد الحق (تعالى) إيجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر، كما اتصفوا بالشبوت في الباطن، أوجدتهم بأسمائهم الحسنى، وأول مراتب إيجادهم إجمالاً في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر، ويتجلى عليهم أنوار، فهو مظهر العلم الإلهي كما أنه مظهر القدرة الإلهية، وهذه الأعيان هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها، وقد ظهر أن العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقاً، وفي الواحدة، التي هي حضرة الأسماء والصفات، صور مفيرة للذات، نظير ما ذهب إليه الحكماء المشاؤون: أن علمه (تعالى) بالأشياء صور موجودة بعد وجوده، وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته (تعالى) قيام الأغراض بموضوعاتها، وعندنا ليست كذلك، بل هي معانٍ منكثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، والتفاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم: كتفاير المعاني الذاتية لأمر بسيط الذات، فعلم الله بالأشياء علماً تفصيلياً: عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائهم وصفاتهم، وهي: أي الأسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية، تأخر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فيكون صفات البارز عين ذاته وجوداً وغيرها معنى كما مر، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات.

فتبين وتحقق أن هذه الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله بالمعنى الذي ذكرناه، لا كما يفهم من ظاهر كلمات المرفاء: أن ثبوتها منفك عن الوجود، كما زعمه المعتزلة من ثبوت المعلوم قبل وجوده، ثم لما ثبت أن هذه الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة بوجود الأسماء والصفات، بل بوجود الحق، فهي هناك غير مجموعة الوجود، كما أنها غير مجموعة العين، وهي في الخارج مجموعة الوجود. وجعلها هاهنا تابع لجعل الوجودات الإمكانية، كما أن لا معموليتها هناك تابعة للأجوعية الوجود الواجبي.

فحق لأحد أن يقول: إن العلم تابع للمعلوم، وحق له أيضاً أن يقول: إن المعلوم تابع للعلم لا اختلاف الجهتين. فإن تلك الأعيان ثبوتها في أنفسها من حيث هي هي غير وجودها في علم الله بوجود الذات، غيرية الماهية من حيث هي لوجودها، والأول معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم، ثم وجودها في العلم الأحدي مقدم على وجودها في الخارج، فيكون المعلوم تابعاً للعلم.

الأعيان المتقتررة:

ذكر صدر المتألهين هذا الاصطلاح بشكل مرادف للماهيات الإمكانية. ولعله قد تأثر بمحي الدين ابن عربي في اختياره لهذا الاصطلاح. يقول داوود القيصري: إن الأعيان الثابتة عند ابن عربي هي الماهيات الممكنة عند الحكماء. يعتبر صدر المتألهين بأن الماهيات الإمكانية والأعيان المتقتررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الخارج. بناءً على ذلك، فإن الماهيات الإمكانية في العالم العقلي، كما يعتقد صدر المتألهين، تمتلك، نفس الحالات التي تملكها الأعيان الثابتة عند ابن عربي ————— الأعيان الثابتة.

الأفلاك:

يعتقد الحكماء بأن العالم الجسماني مركب من تسعة أفلاك متداخلة: بحيث يكون كل فلك أعلى محيط بالأسفل. والفلك الأخير، الذي هو الأول من الجهة الوجودية، يكون محيطاً بالجميع. وهو الذي يقال له: فلك الأفلاك. والفلك الأطلس والفلك الأقصى ومحدد الجهات. ويطلق على الفلك الثاني الذي يليه فلك الثوابت: لأنه محل للكواكب الثابتة. ثم إن الأفلاك السبعة الأخرى إذ كل واحد منها حامل لسيارة خاصة، يسمى باسمها: كفلك زهرة، المريح، عطارد، القمر وغيرها، ثم تأتي العناصر في مرحلة متأخرة عن الأفلاك (الرسائل، ص ١٨٨، والأسفار، ج ٢، ص ١٤٠، ١٨٢، ٢٣١).

وتأتي المواليد من خلال تركيب العناصر الأربعة في عالم الكون والفساد. وعلى هذا الشكل يظهر العالم الجسماني: أي مجموع الأفلاك والكواكب والسيارات والعناصر والمواليد.

يعتقد صدر المتألهين بأن طبائع الأفلاك مختلفة. وهي ليست كعالم العناصر والمواليد التي تمتلك هيولى مشتركة تظهر فيها على صورة خاصة في كل لحظة: لذلك كان نوعها منحصر في فردها: بمعنى أن كل واحد من الأفلاك هو نوع خاص لا يشترك مع الفلك الآخر.

ولو كانت الأفلاك متفقة الطبائع، وكانت أنواعها لازمة لبعضها ومتقاربة، للزم أن يتحرك الفلك الأسفل إلى الأعلى: فمثلاً: يمكن أن يتحرك الماء أو الهواء إلى الجهة المخالفة له... (المبدأ والمعاد، ص ١١٢ - ١٣٢).

أقسام العلوم:

لما كانت حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري، والوجود على ثلاثة أقسام: تام ومكتفٍ وناقص (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٥٠٠).

الأول التام: وهو عالم العقول المحضة، وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد.

والناني المكتفي: وهو عالم النفوس الحيوانية. وهي الصور المثالية والأشباح المجردة.

والثالث الناقص: وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها. وهي الصور الحسية...

فقط هذا يمكن أن يقال: المدركات الإمكانية على أربعة أقسام:

أحدها تام الوجود والمعلومية، وهي العقول والمعقولات بالفعل، وهي لشدة وجودها ونزوتها وصفانها برينة عن الأجسام والأشباح .

وثانيها: عالم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمثل المقدارية، وهي مكتفية بذاتها وبمبادئها العقلية...

وثالثها عالم النفوس الحسية والمكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل.

ورابعها: عالم المواد الجسمانية وصورها النائلة الزائلة.

الأكوار والأدوار: ← الأدوار والأكوار.

الأكوان المتجددة الحصالات:

يقصد صدر المتألهين منها الزمان والزمانيات وهاعل الزمان والحركات (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١٢٤).

إلقاء الوحي:

عندما تتطهر النفوس من العلاقات الطبيعية وتنصفي من الرذائل الأخلاقية ويُقبل على الله وتتوكل عليه، فإن الله ينظر إليها بعنايته ويُقبل عليها: بحيث يلقي عليها كافة العلوم. وبالتالي يصبح الإنسان مطلعاً على كافة الحقائق (مفاتيح الغيب، ص ١٤٥).

الله:

اسم الجلالة، هو اسم للذات الواجدة لكافة الصفات الكمالية والمستجمعة لها. يعتقد صدر المتألهين بأن مسمى لفخذ الله منعت بكافة الأوصاف والنعوت الإلهية. ويطلق على الأسماء الحسنى ومجاليتها. التي هي الماهيات، الأعيان وإلا لكان الناس لا يعبدون الله، بل يعبدون تصوره ومعتقدهم. وفي الواقع فإنهم عندها يعبدون الأصنام التي تصفها أذهانهم. وفي ذلك جاء في الحديث وكل ما سيزتمود بأزهاكم وعقولكم في أدق معانيه فهو مصنوع لكم مردود إليكم. ويبقى أن التعرفاء الكاملين وحدهم الذين يعبدون الله (تفسير ملا صدرا، ج ٤، ص ٤٩ - ٥٥).

الأنم:

الموجود من كلام الحكماء في تعريف النذة والأنم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي، وزعم بعض الأطباء: كمحمد بن زكريا الرازي. أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال غير

الطبيعية. والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية. فإما هذا ثم يكن لشيء من اللذات والألام وجود دائم، والتجربة أيضاً تقوي هذا الظن. فإن شهاد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم. أنها غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها... أما سبب هذا الظن. فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات: وذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بأدراك. فهذه اللذات الحسية لا يتم إلا بإدراكات حسية، والإدراك الحسي لا سيما للحسي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود التمدد. وإذا استقرت الكمينة الواردة لم يحصل انفعال. فلم يحصل شعور. فلا تحصل لذة مسببة (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ١١٧).

لفظ الألم واللذة عند العامة يطلق على الملامات والمنافيات الحسية: حيث إنهم يريدون من اللذة والألم هذا المعنى.

وتقسم اللذة والألم حسب تنوع المدركة إلى اللذات والألام العقلية والوهمية والخيالية والحسية. اللذة والألم الحسي عبارة عن تكيف العضو للامس بكيفية ملموسة، والخيالي عبارة عن تخيل اللذة والألم الموجود، والوهمي عبارة عن الخلط بين الناقصة والضاورة، والعقلي عبارة عن تعقل الكمال في اللذة، وضدها في الألم، وعلايه فإن على اللذات هي اللذات العقلية، والم المؤنات. هي الألام العقلية.

تناول صدر المتألهين هذه المسألة بالتفصيل، وأسس مبادئه في اللذات والألام الواقعية على أساس المعاد وحشر الأجساد والنفوس — الحشر والمعاد (الأسفار، ج ٢، ص ١٢٦، ٩٦، ٦٢، ٢٤٢).

الألواح السماوية — الألواح العنالية:

يعبر صدر المتألهين بأن "النفوس الفلكية والعقول المارقة. كل واحد منها لوح بنفسه. هي محل لصور الموجودات الكائنة في عالم الوجود. والمتصور من الألواح السماوية. هي النفوس الفلكية التي تسمى أيضاً الألواح القدرية والألواح العنالية والصحائف القدرية. وبشكل عام، فالألواح السماوية هي الألواح القدرية والألواح المحو والإثبات، وهي بعد الألواح المحفوظ التي يكتبها الحق بالقلم الأعلى (المشاعر، ص ٢١٦، والأسفار، ج ٢، ص ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦).

كل كناية تكون في الألواح السماوية والم حائث القدرية. فهو أيضاً مكتوب الحق الأول. بعد قضائه السابق المكتوب بالقام الأعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات، وهذه الصحائف السماوية والألواح القدرية. أعني آثار الملائكة العمالة والنفوس المدبرات العلوية. كلها كتاب المحو والإثبات.

الألواح القدرية:

هي لوح القضاء والقدر الإلهي (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢٧).

الإلهام:

الإلهام عبارة عن استفادة النفوس طبقاً لصفاتها واستعدادها من ما هو موجود في اللوح: أي الاستفادة من ما هو موجود في اللوح. والإلهام هو أثر الوحي. أما الفرق بينهما أن الوحي أقوى وأكثر صراحة من الإلهام، والوحي علم نبوي. أما الإلهام فهو علم لدني (مفاتيح الغيب، ص ١٤٥). وبشكل عام، فالوحي هو الشيء الذي يقاض من العقل الكلي، والإلهام هو الذي يتولد من إشراق النفس الكلية.

الأمة الفاضلة: ————— المدينة الفاضلة.

أم الكتاب:

يطلق على الآيات المحكمات أم الكتاب، ويقال للوح المحفوظ أم الكتاب أيضاً (ملا صدرا، تفسير سورة الجمعة، ص ٢٠٥).

الأمر:

عالم الأمر - الظاهر أن صدر المتألهين اقتبس هذه الكلمة من القرآن المجيد (تفسير ملا صدرا، ج ٦، ص ٤٢ - ٤٤ و ١٤٦). يعتقد صدر المتألهين أن الأمر الوارد في الآية الشريفة التالية: ﴿يدير الأمر من السماء إلى الأرض﴾، هو وجود الأشياء وتدير الوجود المطلق من قِبَل الله. الذي يقول: ﴿يدير الأمر﴾، وهذا كله عبارة عن إفاضة بالفيض الإيجادي الذي أطلق عليه العرفاء النفس الرحماني. يقول صدر المتألهين: إنه من المحتمل أن يراد بالأمر الإشارة إلى الروح الإنسانية: حيث قال: ﴿قل الروح من أمري﴾. وأراد الحكماء من العقل الفعال خاتم الأمر، وكل عالم الأمر عندهم هو العقل الفعال الذي هو محل صور علم الله: أي اللوح المحفوظ الذي دون الله فيه صور جميع الأشياء.

الأمر الأعلى:

يقصد صدر المتألهين من الأمر الإلهي الأعلى هو فيض الحق، الذي عبروا عنه بتعبيرات متعددة كالعقل الفعال. وروح الملك المقرب (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١١٧).

الأمر بين الأمرين:

مسألة الجبر والاختيار واحدة من المسائل الكلامية التي كانت ولقرون متمادية محلاً للبحث والجدال بين أرباب الأديان والمذاهب. فكان البعض من أصحاب الجبر المطلق، وآخرون من أصحاب الاختيار المطلق، وفئة ثالثة قائل بالحد الوسط والمنزلة بين المنزلتين.

أما صدر المتألهين فيعتقد حول الأفعال والأعمال الصادرة عن العباد، أن هذه الأفعال ليست كما يقول المفوضة الذين يرفضون أية دخالة لله فيها، وليست كما يقول الأشاعرة الذين ينسبون كافة الأفعال لله (تعالى). بل الحقيقة أن أفعال العباد صادرة من العباد من جهة ومنسوبة إليهم من هذه الجهة، وهي صادرة من جهة عن الله (تعالى) ومنسوبة إليه من هذه الجهة. وهذه المعقدة تتوافق ومفاد الآية الشريفة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَتَكُنَّ اللَّهُ رَمِيًّا﴾ (الأنفال/ ١٧)، والآية الشريفة التالية: ﴿وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان/ ٣٠). ويمكن القول للجبريين: إن أفعالكم منسوبة إليكم من جهة مباشرة لكم لها وقيامها بكم. ونقول للقدريين: إن أفعالكم منسوبة لله، ذلك لأن وجودكم مفتقر في الأصل إلى الخالق، ولولا وجوده لكان وجودكم باطل؛ ذلك لأن وجود كل فعل مقوم ومتعلق بالفاعل، وأنتم أيها الجبريون والتدريسون انظروا إلى الأفعال والأعمال الصادرة عن حواس الإنسان الخمس. لتشاهدوا أن كافة الأعمال والأفعال منصوبة في فعل النفس وتبديرها، وكيف أن تصوراتها وإدراكاتها منطوية في تصور النفس وإدراكها، مع أن المشاهدة والسمع والتذوق والطعم واللمس منسوبة في الظاهر إلى الباصرة والسماعة والشماعة والذائقة واللامسة، ولكنها واقعة تحت تدبير النفس وتصرفها. وأنتم أيها الفرقتان! توجهوا إلى الآية الشريفة: ﴿قَاتِلُوهُمْ يَعْلَبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة/ ١٤). لا تلاحظوا أن عذاب الكفار والمشركين منسوب إليهم وإلى المؤمنين. وكما نحن بحاجة للائتمات لكلام الإمام الصادق عليه السلام الذي يقول فيه: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين. فنحصل على الصلح وإدراك الحق والحقيقة (الشواهد، ص ٩٦ - ٩٧).

الإمكان:

تقابل كلمة الإمكان الامتناع من وجهة نظر المفهوم العامي، وهو عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف، أو سلب الضرورة عن جهة العدم، أو سلب الامتناع الذاتي من الجانب الموافق، كما يقال مثلاً: الأمر الفلاني ممكن؛ أي أنه غير ممتنع الوجود. والامتناع ليس ضرورياً له، أما معناه الخاص الذي وثق له: الإمكان الخاص، فهو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف الموافق والمخالف، وبعبارة أخرى هو سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم.

ومعنى قولهم: الأمر الفلاني ممكن، أن الوجود والعدم كلاهما غير ضروري له، فهو موصوف بعدم الاقتضاء المحض؛ أي إنه لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم. وقد أراد أصحاب المعقول من الإمكان هذا المعنى. ولهذا الجهة عبروا عنه بالإمكان الخاص. ولأنه أخص من الأول.

قسم الفلاسفة المفاهيم الذهنية من جهة نسبتها إلى الخارج إلى ثلاثة أقسام، وبشكل عام، كلما كان القسم أمراً ذهنياً فتحصل ثلاثة أقسام هي:

- الواجب بالذات، والمقصود من وجوب الواجب بالذات أن تحققه في الخارج ضروري، والعدم له ممتنع. وهو بذاته مصداق الوجود والموجودية من دون لحاظ أي أمر آخر.

- الممتنع بالذات، وهو عبارة عن المفهوم والأمر الذي يكون تحققه في الخارج محال. وبعبارة أخرى هو المفهوم الذي لا مصداق له في الخارج (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢٢-٢٣٢، المبدأ والمعاد، ص ٢٥٦).

ج - الممكن بالذات، وهو الشيء الذي يتساوى تحققه وعدم تحققه في الخارج، وهو عبارة عن عدم الاقتضاء المحض: ذلك لأن اقتضاء الوجود والعدم غير ضروري للممكنات، فكل طرف من الوجود والعدم الذي يلازم الممكنات يجب أن يستند إلى علة ومرجح يؤدي إلى رجحان طرف على الآخر. ليصبح مرجحاً وواجباً بالغير، ويصبح الطرف الآخر ممتنعاً بالغير.

يعتبر صدر المتألهين أن هذه الأقسام الثلاثة تصح فيما لو كان المَقَسَم مفهوماً ذهنياً، أما لو كان المقسم المصاديق والأمور الخارجية، فعندها تنقسم الأشياء الموجودة في الخارج إلى قسمين فقط: الأول ما يكون وجوده بالذات ومن الذات وللذات؛ حيث يكون بنفسه مسداق الموجودية، وهو واجب الوجود بالذات، والثاني ما هو وجوده بالغير، الذي يكون ممكناً في ذاته وموجود بالغير وموصوف باللاقتضاء.

ولو دققنا النظر نوجدنا أن كل ما هو في الخارج واجب، ولكن تارة قد يكون الواجب بالذات، أو بالغير وهي الممكنات.

أما معنى الإمكان في الماهيات، فهو عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء، وهو صفة عدمية.

ومعنى الإمكان في الوجودات الخاصة، أنه عبارة عن الإمكان في الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي.

وبشكل عام، فمعنى الإمكان في الماهيات هو سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء، وهو صفة عدمية، وفي الممكنات أو الإمكان الذاتي العاري عن الإمكان الاستعدادي والاستقبالي، معناه عدم اقتضاء الذات، حيث تستدعي ذاته وجود العلة.

بما أن صدر المتألهين يعتبر الوجود هو الأصيل، وهو أمر واحد بسيط ذو مراتب، والوجودات الخاصة عبارة عن كافة شؤون ومرتبات الحقيقة البسيطة، والماهيات هي حدود تلك المراتب، فإن معنى الإمكان عنده يجري على أمرين: الأول هي الوجودات الخاصة، والآخر ماهياتها (الأسفار، ج ١، ص ٢٧، ١٤٩، ١٥١، ١٦٩).

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية: (ترجمة الشواهد، ص ١٣٥-١٣٦).

الإمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية، وهي صفة عقلية لا يوصف بها ما لا مادة له في الخارج ولا في نفس الأمر. فالمبدعات إنما لها في نفس الأمر الوجود والوجوب، وهي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها؛ من حيث هي هي مع قطع النظر عن

استنادها إلى جاعلها التام، وعدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه. فهي ممكنة لا في نفس الأمر، بل في مرتبة من مراتبها، ولا محذور فيه: إن الإمكان مفهوم عديمي، وعدم الشيء في نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه في نفس الأمر. فالمبدعات ضرورية الوجود في الواقع. ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات، ونسبة الإمكان إلى الوجود نسبة النقص إلى الكمال، ولذا يجامعه.

الإمكان الأخس:

سيتضح تحت عنوان كلمة الإمكان الأشرف، أن قاعدة إمكان الأشرف هي من القواعد المستعملة في الفلسفة الانشائية لإثبات وجود المتوسطات والمعارف.

وتوضيح القاعدة: لو كانت الموجودات الأخس، التي هي الإمكانيات، الأخس، ممكنة الوجود، فيجب وجود الممكنات الأشرف، ولو كانت الموجودات الأخس موجودة، لكانت الموجودات الأشرف موجودة أيضاً؛ ذلك لأن الأخس لا يصدر عن الأشرف مباشرة ومن دون واسطة؛ بمعنى أن التعلل لا تصدر عن نور الأنوار بشكل مباشر، بل يجب وجود وسائط تورية، ونحن نعلم بالحس والوجدان أن الممكنات الأخس موجودة، فالممكنات الأشرف موجودة أيضاً، لا بل إن وجودها قبل الموجودات الأخس.

تحدث صدر المتألهين في عدة أماكن عن أن هذه القاعدة من ابتكاراته، واعتبر أنه كما يمكن إثبات الموجودات الموسعة عن طريق قاعدة الإمكان الأشرف، فإنها تثبت أيضاً عن طريق قاعدة الإمكان الأخس.

وبيان القاعدة: إن الموجودات والممكنات الأخس التي هي موجودات طبيعیه دائماً في حال تحول وتغير وتبدل، وبشكل عام، المادة والماديات دائماً في معرض الفناء والزوال، فيجب أن يكون لها جميعها أصول ثابتة حافظة لوحدها الشخصية والنوعية، وبشكل عام، فإنه يثبت عن هذا الطريق وجود عالم المثال والصور النوعية والموجودات المقدارية والخيال المنفصل (الأسفار، ج ٢، ص ٢٠٧، ٥٨، ٥٩، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧

الإشارات، حد لا رسم.

ولا يرد عليه إيراد الإمام الرازي، بأن القابلية من باب المضاف، لا لما ذكره المحقق الطوسي في جوابه: إن الفعل هو الثابت لا القابلية، إذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف إذا كان المراد نفس المعنى الإضافي، بل لأن المراد منه: ما من شأنه أن يكون قابلاً أو يتصف بالقابلية كما مر (الشواهد الربوبية، ص ١٢٤ - ١٢٥).

ويقول حول الإمكان الاستعدادي: وأما إمكان الموجودات الحادثة، فهو قبل الوجود الحادث والمتقدم على وجودها: ذلك لأن كل كائن هو ممكن الوجود قبل كونه وحدوثه، وليس واجب الوجود ولا ممتنع الوجود، إذاً، لا بد وأن يكون لهذا الموجود مادة وموضوع، ومتعلق حامل لإمكان وجوده، وهذا الإمكان ليس مفهوماً إضافياً، بل هو عبارة عن شيء يصبح من خلاله ممكناً للوجود، (وذلك الأمر عبارة عن المادة للصورة، والموضوع للعرض والمتعلق). وبما أن الإمكان الاستعدادي هو شيء جوهري وليس إضافياً، لذلك فهو متفاوت وجهة القرب والبعيد من الأمر الحادث، وعليه فالتقريب من الأمر الحادث هو الاستعداد، والبعيد من الأمر الحادث هو القوة: (مثلاً إمكان النطفة لقبول الصورة الإنسانية، وقوة وإمكان الحنين لقبول صورة الإنسان، هو الاستعداد).

وبشكل عام، انقسام الإمكان عبارة عن:

الإمكان العام، الإمكان الخاص، إمكان خاص الخاص، الإمكان الذاتي، الإمكان الاستعدادي، الإمكان الاستقبالي، الإمكان الوصف، والإمكان الوقتي الذي يُبحث عنه في علم المنطق.

- ١- الإمكان العام: هو سلب الضرورة عن طرف واحد: أي عن طرف الوجود أو العدم.
 - ٢- الإمكان الخاص: هو سلب الضرورة من طرفي الوجود والعدم.
 - ٢- الإمكان الأحص: هو سلب انصرورة بوجود شروط وذات ووصف ووقت.
 - ٤- الإمكان الاستقبالي: الذي يتعلق بالحوادث المستقبلية.
 - ٥- الإمكان الاستعدادي: القابل للشدة والضعف: لأن الاستعدادات قد تكون شديدة أو ضعيفة حسب كثية وجودها، وعلى هذا، فالوجود هو أساس هذا البحث.
- وفي الحقيقة، الإمكان هو وصف ممكن بحيث لا يكون له وجود خارجي، لا بل هو من المفاهيم الاعتبارية (الأسفار، ج ١، السمر الأول، ص ١٥٥ - ١٥٦).

الإمكان الاستقبالي:

الإمكان الاستقبالي، الذي هو عبارة أخرى عن الإمكان الاستعدادي: هو وصف بما يستلزمه المستقبل. يتحدث صدر المتألهين حول الإمكان الاستعدادي أنه جهلنا بالمستقبل وحوادثه، ولو كنا نعلم به لكان الوضع شيئاً آخر، ثم إنه يقوم بدراسة المواد الثلاث، ولكن بأسلوب آخر، ثم أنه تحدث عن الضرورة الأزلية المساوية للبساطة والأحادية.

يعتبر صدر المثاليين أن الإمكان الذاتي مرادف للتركيب. فكل واحدة من الطبائع
الإمكانية بالقوة من جهة طبيعتها، وهي بالفعل من جهة علتها. وبناءً على ذلك، فالإمكان
مصادق لما بالقوة من جهة، ولما هو بالفعل من جهة أخرى؛ أي الوجوب الفيري.
يقول صدر المثاليين: (ج ١، ص ١٥٣)

وقد يطلق الإمكان على معنى رابع: وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في
الاستقبال. وهو الإمكان الاستقبالي لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور. إما
موجوداً أو معدوماً. فالضرورة قد أخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين. ولذلك
اعتبره فرقة من المنطقيين: لأن الباقي على الإمكان الصمد. فليس إلا المنسوب إلى
الاستقبال من الممكنات التي يعجز عنها. ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدوماً في
الحال. فقد غفل عن أن (سبحانه) جعله موجوداً قد أخرجته إلى ضرورة الوجود. إذ فرض
العدم الحالي أيضاً يخرجها إلى ضرورة العدم. فإن استضر بذلك فيستضر بهذا، فترجيح
أحدهما على الآخر ليس من مرجح. وهذا قول يناسبه النظر المنطقي والأنظار
البحثية

الإمكان الخاص:

الإمكان الخاص: عبارة عن وصف شيء ليس بواجب وليس بممتنع. وقد يطلق ويراد
منه سلب الضرورة من جهة الإيجاب والسلب، وهو قريب من الإمكان الأخص. لكنه يختلف
عنه إذ قد يطلق عليه خاص الخاص.

وقد يطلق الإمكان ويراد منه سلب كافة الضرورات، أعم من الضرورات الذاتية أو
الوصفية والوقعية الأخص من القسمين الأولين. وقد يطلق على أمر حسب حاله في
المستقبل: حيث يقال لهذا النوع من الإمكان. الإمكان الاستقبالي: لأن ما هو راجع إلى
الماضي أو الحاضر، فهو إما موجود أو معدوم. إذ الإمكان انحققي يعود إلى المستقبل:
حيث يعرف وضع الماضي والحاضر، ومن هنا يعتقد بعض أصحاب المنطق أن الإمكان هو
الذي يكون في جهة المستقبل (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٥١).

الأمور التصورية:

تقابل الأمور التصورية الأمور الحقيقية. وتطلق الأمور التصورية على المبادئ العامة
لتفعل أيضاً، بمعنى أن ما يحصل بداية هو تصور الأمر وتصور منافعه ومضاره، ثم يحصل
التصديق بالمنافع والمضار هذه. إذ الأمور العامة من حملة المبادئ العامة لتفعل (الأسفار،
ج ٢، السفر الأول، ص ١٨٢ - ١٨٣).

إن السؤال عن إمكانية كون الأمور التصورية بداية لوجود الأشياء، هو من المباحث
العقلية. يقول صدر المثاليين: إن المؤثر في وجود الأجسام والظواهر يجب أن يكون من
الصور غير المادية: بحيث لا تحتاج في قوامها إلى المادة. إذ الأمور الصورية والتصورية

التي لا تحتاج للمادة في قوامها، يمكنها أن تكون مؤثرة في خلق بعض الأمور .
وتوضيح ذلك: إن شأن النفوس أن تتمكن من إيجاد بعض الأشياء في البدن من جهة
التصورات الجازمة القوية، وذلك من دون أي فعل وانفعال جسماني، مثلاً يمكنها إيجاد
الحرارة في البدن من دون مادة حارة، وإيجاد البرودة في البدن من دون مادة باردة.
يعتبر صدر المتألهين في توجيه هذه المسألة أن القوة المحركة للإنسان والحيوان عندها
التدرة على امتلاك الأمور المتحددة، وبعبارة أخرى، فإن القوة المحركة المدعومة بالقدرة
والاختيار قادرة على إنجاز الفعل أو عدم إنجازه، لا بل إنها قادرة على إنجاز الفعل وضده.
ثم إن إنجاز كل واحد من الطرفين الضدين يحتاج لوجود مرجح، وذلك المرجح ليس شيئاً
آخر سوى تصور واحد من الأمرين، وهو تصور أن الأمر الفلاني مفيد أو مضر. وهذا
التصور للنفع واللذة هو المرجح الذي يؤثر في وجود الأمور: ذلك لأن التصورات والأشواق
النفسانية هي مبادئ حركات النفس التي تنتهي إلى إنجاز الفعل، لا بل إن التصور هو مبدأ
إرادة الفعل، وكلما تصورنا أمراً مفرحاً فيه اللذة. فإن أملنا بحصوله يجعل وجهنا أحمر،
أو تهيج أعضاؤنا وجوارحنا، وبالعكس فيما لو تصورنا أمراً مخيفاً، عندها يصبح لوننا
أصفر، ويضطرب بدنا.

يقول صدر المتألهين: إنه يمكن للإنسان المعلق على غصن شجرة أن يسقط بمجرد
تصور السقوط، وكما قد يحدث أن يشفى المريض بمجرد تصور الصحة والسلامة، وعلى
العكس قد يمرض الأشخاص الذين يتصورون المرض. وقد تعد الطبابة عن طريق الأمور
التصورية والنفسانية من جملة حذافة الأطباء. حتى إنهم قد يعالجون الأمراض
الجسمانية. كالفالج عن طريق الأمور النفسانية. يعتبر صدر المتألهين أنه من السهل
التصديق أن اصحاب النفوس القوية والشريفة - كالأنبياء - كانوا يشفون المرضى بحيث
يقلبون العناصر. فحولوا النار إلى غير نار، وأوجدوا الزلازل بدعائهم...

الأمور العامة:

تطلق الأمور العامة على ذلك انقسام من الفلسفة الذي لا يختص بقسم دون آخر. جاء
في الشواهد الربوبية: الإشراف الحادي عشر: في تعريف الأمور العامة التي يبحث عنها في
أحد قسمي الفلسفة الإلهية، والإشارة إلى أن كلام المتأخرين من الحكماء في تعريف الأمور
العامة مضطرب (الشواهد الربوبية، ص ٢٦- ٢٨، والأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٩).

قال الحكماء في تعريف الفلسفة أنها: الفلسفة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات
على ما هي عليه. بناءً على هذا التعريف فإن كافة العلوم أعم من الأدبية، الرياضية،
المنطق والعلوم الطبيعية والإلهية وعلم النفس والنجوم والهيئة وعلم الأخلاق. وحتى الفقه
والعلم المختص بالتكاليف الدينية، تدخل في الفلسفة، لا بل إنها مشمولة في التعريف
المذكور. ذلك لأن كل واحد من هذه العلوم يبحث عن مجموعة من الموجودات وأحوالها

وأوصافها وأحكامها، سواء كانت هذه الموجودات عينية أم ذهنية، جوهرية أم عرضية، مجردة أم مادية؛ لذلك كان أغلب فلاسفة الإسلام يجمعون العلوم كافة، وفي الفترة الأخيرة؛ وبالتحديد منذ القرن العاشر، انفصلت الفلسفة عن باقي العلوم، وأصبحت تقتسم إلى أربعة أقسام: حيث كان المنطق كالجزء الذي لا ينفك عن الفلسفة، أما الأقسام الأربعة هذه، فهي عبارة عن:

١- الأمور العامة: أي العلم بمجموعة من الأصول، والقوانين، والأحكام الكلية اللازمة والضرورية لأهل كل فن من الفنون العلمية: حيث يكون الاشتباه والجهل بها مستلزماً للاشتباه في المسائل المتعلقة بها. وقد اطلق على هذا التقسم العلم الكلي، والعلم الأعلى، والإنهيت بالمعنى الانعم، وفلسفة ما قبل الطبيعة.

٢- الطبيعيات، التي تبحث عن حقيقة الجسم وإقسامه وأنواعه وأحكامه والقوى الجسمانية وكل ما يتعلق بالجسم.

٣- علم النفس: الذي يبحث عن وجود النفس وإقسامها، وقواها الظاهرة والباطنة، والنبقاء، والنماء، وحدوثها، وهذمها، والمعاد الجسماني، وكافة الأحكام المتعلقة بها.

٤- الإلهيات بأشئ الأخص التي تبحث عن الذات والصفات، والإفعال وأحوال الوجود، والعقول الكلية، وعلاقتها بالعالم الجسماني، ومسائل أخرى متعددة بها.

بعد بيان هذه المقدمة نقول: إن الأمور التي يبحث عنها في الحكمة المتعالية والفلسفة الأولى عبارة عن عوارض الوجود بما هو وجود: (أي الأمور التي تعرض الوجود من دون وأسطة أو بواسطة شرط أو قيد، عن حيث إنه وجود). إذاً هناك قسم منها هو الدورات، أي الموجودات المجردة مختلفاً عن المادة: (بمعنى أنها الأمور التي لا تعلق لها بالمادة لا في الخارج ولا في الذهن، ولا التعرّض والتحليل كالمعقول الكلية المستقلة في الوجود واندائمة بدوانها، ولا يراد منها العقول الحزقية المرتبطة بالذات). ويطلق على هذا القسم من العلم الذي يبحث عن هذه الموجودات في اليونانية أثولوجيا، وإطلاق عليه أيضاً العلم الربوبي، وهناك قسم آخر من عوارض الوجود بما هو وجود، وهو عبارة عن المعاني وإتفاهيم الكلية التي تشتمل أيضاً على الطباع الكلية المادية، ولكن ليس من جهة أنها مادية الوجود، بل من جهة كونها موجودات عامة كلية ومطلقة، (كمفهوم الواحد والكثرة، واللغة والمطلول، والحادث والقديم، والقوة والفعل، حيث تشتمل على الموجودات المتعلقة بالمادة، والموجودات المجردة عن المادة: ذلك لأن الوجود المتعلق بالمادة متحصف بهذه الأوصاف من حيث إنه موجود، فيمكن القول: إن وجود الجسم إما واحد أو كثير، إما هو معلول، فتدبير أو حادث، بالقوة أو بالفعل)، إذاً، من الأفضل القول في تعريف الأمور العامة إنها عبارة عن الصفات العامة على الموجود بما هو موجود، من دون أن يكون الوجود مدعاً أو في عروض تلك الصفات عليه إلى موجود طبيعي (كالجسم)، أو موجود رياضي (كالكم المتصل والمنفصل)، وبعبارة أخرى، لا توجد أية ضرورة في تدوير تلك الأوصاف على الوجود أن يمتلك

استعداداً خاصاً. (إذاً، كل صفة لا يحتاج الوجود في عروضها عليه إلى استعداد خاص، بل إنها تعرض الوجود من دون استعداد سابق، فإنها صفة عامة ومجموعها الأمور العامة. أما كل صفة يحتاج الوجود في عروضها عليه إلى استعداد خاص، فلا تعتبر من جملة الأمور العامة، كالانفصال، والانفصال، والتحيز، والمعاد، والوضع، والجهة، وأمثالها من العوارض التي تعرض الجسم الطبيعي، وكالأشكال الهندسية، والاستقامة، والانحناء، والتدوير، التي تعرض على الموجود الذي هو كم متصل. أو الأوصاف والأحوال التي تعرض للموجود الذي هو الكم المنفصل. فالوجود في الحالة الأولى هو موجود طبيعي، وفي الحالتين الآخرين هو موجود تعليمي). إذاً، يجب الدقة والتأمل في هذه المسألة: (أي تفسير الأمور العامة بما قدمناه). والتعجب من أولئك الحكماء والفلاسفة الذين اضطرب كلامهم في تعريف الأمور العامة.

وقد يطلون الأمور العامة على الأوصاف والأحوال التي لا تتعلق بواحد من الأقسام الثلاثة للموجود: أي واجب الوجود والجوهر والعرض. (بل يجب أن تشمل على الأقل على قسمين منها). وعلى كل الأحوال، فإن هذا التعريف غير صحيح: لأنه يُقَضُّ بدخول الكم المتصل والكيف: (لأن الكم المتصل يعرض الجوهر والعرض. كما أن الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي: الذي هو جوهر، والخط يعرض السطح الذي هو عرض. والكيف أيضاً يعرض الجوهر: كالكيفيات النفسانية التي تعرض النفس. وتعرض العرض كالأستقامة والانحناء العارض على الخط. فالكم المتصل والكيف العارضين على قسمين من الأقسام الثلاثة، ليسا من الأمور العامة ومبادئ العلم الأعلى، بل هما من مسائل العلم الطبيعي).

وقد تطلق الأمور العامة ويراد منها الأحوال والأوصاف الشاملة لكافة الموجودات أو أكثرها: حيث يكون الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة ونظائرها المختصة بواجب الوجود خارجة عن الأمور العامة، مع العلم أن جميعها من جملة الأمور العامة. وقد تطلق الأمور العامة ويراد منها الأوصاف والأحوال التي تشمل كافة الموجودات: كالوحدة والكثرة والعلية والمنطوية والقدم والحدوث والقوة والفعل ونظائرها، أو على سبيل التقابل على نحو تكون تلك الصفة تشمل على كافة الموجودات. مع انضمام صفة مقابلة لها: كالوجوب والإمكان اللذين يشتملان على كافة الموجودات، وبما أن هذا التعريف مشتمل على كافة الأحوال والأوصاف المتعلقة بكل واحد من الموجودات الثلاثة: لذلك أضافوا قيداً على تعريف الأمور العامة لإخراج الأحوال المختصة من تعريف الأمور العامة. وقالوا: (الأمور العامة هي أحوال وأوصاف تشمل بذاتها، أو من خلال ضم مقابلها، على كافة الموجودات). بشرط تعلق غرض علمي بكل واحد من الطرفين المتقابلين: (بمعنى أن يبحث عن كل واحد من الطرفين المتقابلين بشكل مستقل ومباشر، وإن يتعلق غرض علمي بكل واحد من الطرفين مثلاً ذلك: قابلية الخرق والانقسام اللتين هما من الأحوال المتعلقة بالجوهر والجسم الطبيعي معاً منها. أي عدم قابلية الخرق والانقسام: حيث يمكن القول:

إن كل موجود إما قابل للمخرق والالتئام، أو لا يقبل ذلك. هذه الأوصاف التي لا يبحث عن عدمهما في الفلسفة: حيث لا يترتب عليهما أي غرض علمي. ومثال آخر الوجوب، ولا الوجوب المقابل له على الرغم من اشتغالهما على كافة الموجودات، لكن لا يبحث عن لا الوجوب في الفلسفة: حيث لا يترتب عليه أي غرض علمي، بل إن الصفة المقابلة للوجوب والتي يبحث عنها في الفلسفة هي الإمكان، إذ، فهؤلاء قد أضاعوا القيد المذكور لتعريف الأمور العامة: لكي لا يشتمل التعريف على كافة الأحوال المحتملة بكل واحد من أقسام الوجود الثلاثة، ليصبح التعريف حينها جامعاً للأفراد ومائعاً للأغيار).

الأمر القدسية: ————— المجردات العقلية والنفسية (النشاهد الربوبية، ص ٢٦ - ٢٨).

الأمهات الأربعة:

... المقصود منها العناصر الأربعة - يقول ناصر خسرو: بما أن المواليد من النبات والحيوان قد ظهرت في العالم على صور، وهذه الصور تتناسب والأمهات، فتكون المواليد هي الحياة، والأمهات هي الممات (الأسفار، ج ٤، ص ١٢١ - ١٢٢، ٢٠٨).

أمهات العناصر: ————— ويقال لها العناصر الأربعة ————— العناصر.

الأنانية:

استعملت كلمة الأنانية في أماكن متعددة واستعملها صدر المتألهين بمعنى الشخص والنفس الناطقة المشعور بها ذاتاً.

إنزال الكتب وإرسال الرسل:

يقول صدر المتألهين تحت عنوان فوائد إنزال الكتب وإرسال الرسل: اعلم أن الله لما شرع في الإبداع، وخلق حقائق الأنواع، كان عنده علوم جمة من غير محال، وكلمات كثيرة من غير آلة ولسان ومقال، وكتب عديدة بلا صحائف وأوراق: لأنها قبل وجود الأنفس والأفانق، فخطاب بخطاب كُنْ لمن لم يكن، فأوجد أول ما أوجد حروفاً عقلية، وكلمات إبداعية قائمة بذواتها من غير مادة وموضوع، هي عالم قضائيه العقلي وحكمه الحتمي، ثم أخذ في كتابة الكتب وترقيم الكلمات العقلية على الألواح والأجرام والأبعاد، ونسوير صور البسائط والمركبات بمداد المواد، وهو عالم القدر. «الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن» (الطلاق/ ١٢)، «ذلك تقدير العزيز العليم» (يس/ ٢٨) «واوحى في كل سماء أمرها» (فصلت/ ١٢)، ولما تم له كتابة الجميع على وجه التحقيق، وحصل منها، فذلك الجمع والتدريج، أمرنا بمطالعة كتاب هذه الحكمة، وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتانية، بقوله: «فاقرءوا ما تيسر من القرآن» (المزمل/ ٢٠)، ويقول: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (العلق/ ١)، ويقول: «اولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض» (الأعراف/ ١٨٥)، وحيث كنا في ابتداء الأمر ضعفاء الأنصار، كما قال: «وخلق الإنسان

ضعيفاً». المصدر نفسه، فما كانت تصل قوة أبصارنا إلى أطراف هذه الأرقام. واكتاف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وكلماتها. وتباعد أطرافها وحافاتنا. وكما مر ذكره عن بعض المكاشفين أنه قال: كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف، وأن الملائكة لو اجتمعت على الحرف الواحد أن يقولوه (أي حملوه ورفعوه) لما طاقوه. حتى يأتي إسرائيل وهو ملك اللوح ليرفعه. فنقله بإذن الله ورحمته. لا بقوة وطاقته، ولكن الله طوقه ذلك واستعمله به، فتضرعنا إليه تضرعاً فطرياً، قائلين بلسان حاجتنا واستعدادنا: إلهنا ارحم على قصورنا، ولا تؤيسنا عن روحك، واهدنا سبيلاً إلى جوارك وجنابك ومطالعة كتبك وكلماتك، فتلطف بنا بمتنن حكمة الكاملة وقدرتك البالغة، فأعطى لنا نسخة وجيزة من اسرار كتبه وكلماته الربانية، فيها آثار عنايته الربانية، ثم قال: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» (الذاريات/ ٢١)، فجعل بصر بسيرتنا حديداً بنور إلهامه. وأيدنا بقوة إكرامه، وأنعم علينا نعمة ظاهرة وباطنة، فبعث منا نفوساً مكرمة هي نفوس الأنبياء والأولياء عليهم السلام، كل منها «كتاب مرقوم يشهده المقربون» المطففين ٢٠ - ٢١، مشتمل على خلاصة ما في الملك والملكوت، وتقاض ما في عالم الجبروت، واصطفى من بين آدميين كلمة جامعة. أوتيت جوامع الكلم، وكلاماً ناطقاً فيه مجامع الحكم، وبعث في الأميين رسلاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين (الأنفال، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢٢ - ٢٥).

الإنسان:

ذكرت كلمة الإنسان تارة بشكل مطلق، وتارة أخرى بشكل مضاف إليه في كلمات أهل الذوق، يعتبر صدر المتألهين أن الإنسان كالقرآن. حيث يمتلك باضناً وظاهراً. أما ظاهره فهو في هذا العالم. وباطنه في عالم الآخرة (تفسير ملا صدرا، ج ١، ص ١١٣).

إنسان العين:

يقول صدر المتألهين بأن العرفاء، يعتبرون الإنسان أشرف جزء من العالم الكبير. وأطلقوا عليه إنسان العين وشبهوه بإنسان العين: بمعنى أن هذا الإنسان الكامل قد وصل إلى مقام العين، فكان عين العالم، أو أنه يمكنه أن يرى العالم كبيراً على رغم صغره، أو أنه يشاهد بنفسه ويعين بصيرته حقائق العالم: لذلك كان البعض مظهراً لكافة الأسماء والصفات وجامعاً للحقائق والآيات (إيقاظ النائم، ص ٥١).

الإنسان الكامل:

يعتبر صدر المتألهين أثناء توضيحه لحقيقة الإنسانية، أن الإنسان هو العالم الصغير الذي يشتمل على ثلاثة مراتب: حيث تتشكل النفس المرتبة الأشرف والأعلى منه، واليدن هو

المرتبة الأدنى والأحسن منه، ثم إن كافة الموجودات في هذا العالم الكبير منطوية في العالم الصغير: أي في الإنسان، وفيك انطوى العالم الأكبر، وكلما وصل الإنسان في مرتبة العلم والعمل إلى كماله الممكن، ووصلت نفسه إلى مرتبة تصبح عندها عقلاً مستقداً، واتممت بالعقل الفعال. هذا من جهة العلم، ووصل من ناحية العمل بعد عملية التخلية والتعنية والتجلية إلى الله، بعد قطعه مراحل الأسفار الأربعة، سدها يطلق عليه الإنسان الكامل وخليفة الله على الأرض: حيث قالوا: «هو الذي يقبل ويهدي بنوره في جميع تجلياته ويعيده بحسب جميع أسمائه». وقد وضع صدر المتألهين أثناء تفسيره ثلاثية الشريعة (فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (تفسير ملا صدرا، ج ٦، ص ٤٧، ٤٨)، مقام الإنسان الكامل فقال:

وها هنا سر آخر وهو أن الإنسان لما كان غاية سلسلة الأكوان وخليفة الله، اكونه يدع ما في عالم الإمكان، فيكون علمه لمعة من نور علم الله، كما أن وجوده مرآة لشمس وجود الله. ففي قوله «إني أعلم غيب السموات»، بعد قوله: «فلما اتبأهم بأسمائهم»، إيماء لطيف، بأن آدم من شأنه أن يعلم غيب السموات والأرض، ومن شأنه أن يقول: «إني أعلم ذلك لأعطاء نشأته علم ذلك».

وكذا الكلام في قوله: «وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»، فإنه لما أنبأ الملائكة بمعاني أسماء الموجودات العلوية والسفلية، وانضاهرة والباطنة، لاحتوا: نشأته الجمعية عليها فكان الحق (سبحانه) فقال بلسانه هذا الكلام، نظيره ما ورد في الخبر: «أن الله (سبحانه) يقول بلسان عبيده: سمع الله لمن حمده».

قال بعض أهل المكاشفة والتحقيق: «لما شاء الحق (سبحانه) من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء... أن يرى أعيانها - وإن شئت قلت: أن يرى بينه - في كونه جامعاً يحصر الأمر، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إني...». وقد كان الحق أوجد العالم كله وجوداً شبح مسوياً لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة. ومن شأن الحكيم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ولا بد أن يقبل روحاً إليها، عبث عنه بالتفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التعلي الذي لم يزل ولا يزال وما بقي ثمة إلا قبيل، والتأويل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، فالأمر كله منه ابتداءً وإليه انتهاءً، وإليه يرجع الأمر كله كما ابتداءً منه.

فاقتضى الأمر جلاء امرأة العالم فكان آدم عليه السلام عين جلاء تلك المرأة، ثم قال بعد ذكره تعدد من الآيات القرآنية أمثال: «خلق لكم ما في الأرض جميعاً»، وقال تدويراً لذلك: «أسجدوا لادم، فسجد الملائكة كلهم أجمعون»، وقوله مخاطباً للملائكة الأرضية والسموية: «أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»، فظهر وتبين من هذه الآيات والحجج البينات أن الإنسان غاية جميع الأكوان، وشمرة وجود الأفلاك والأركان، وظاهر أن ابتداء هبوطه من

العالم الأعلى والجنة التي فيها آدم وزوجته. فهبط منها ماراً على جميع الطبقات لقوله: ﴿اهبطوا منها جميعاً﴾، فإذا نزل بساحته متسلخاً عن الفطرة كثيراً، وقيل لهم: ﴿اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾.

ومعلوم عند أرباب الحكمة والعرفان، أن آخر منازل كل متحرك سلك بحسب الجبلية، هو أول موطنه: فالإنسان حيث نزل من عالم الجنة الإلهية، فلا بد من عروجه بعسب المنزلة التحقيقية النوعية أن يصعد إليها، والنسعود إلى أعلى المراتب يتمتع إلا بعد المرور على كل درجة يكون بينها وبين ابتداء الرجوع.

فصعود الإنسان بحسب كمائه النوعي أو الشخصي إلى طبقات ملكوت السموات، مما لا بد من وقوعه في السير الرجوعي إلى ربه، كما قال تعالى: ﴿وكذلك فري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾، ورُبَّ شخص إنساني وصل إلى بعض الطبقات ووقف هنالك إلى أن يشاء الله، قال تعالى: ﴿ولكل درجات مما عملوا﴾.

ثم إنه استشهد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام حول الإنسان في دائرة النسعود إلى الملكوت الأعلى، فقال (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٨٢):

"الإنسان في دائرة النزول والصعود."

إن في كلام سيد الأولياء وخليفة الأنبياء أمير المؤمنين وأخي خاتم النبيين - سلام الله عليهم وعليه وأحبه وأولاده اجمعين - ما يؤكد ما قررناه وينور ما صورناه: حيث قال عليه السلام: في بعض حمله مشيراً إلى الأكوام المتجددة في سلسلة العود الرجعة إلى مبدئها الأعلى في المنزلة السفلى:

ثم أنشأ (سبحانه) فتق الأجواء وشق الأرجاء وسكانك الهواء فأجرى ماء... وظهر منه أن الإنسان الكامل بكل مرتبة مر عليها عند نزوله من عالم الوحدة لا بد وأن ينزل بها ويتصور بصورة تلك المرتبة عند صعوده إلى ذلك العالم ثم يطلع عنه لباسها فيرد الودائع ويؤدي الأمانات إلى أهلها إن كان هو من أهل النهاية والكمال الآتم.

إن الإنسان الكامل مظهر جمعية الكل، وجوده بحسب الكون الزماني كصورة آدمي مسلق في رحلة إلى جانب الماضي منذ أن خلق آدم عليه السلام ورأسه إلى جانب المستقبل في أوامير بعث العالم عليه وآله السلام: فكان الإنسان منذ خلق الله أول آدمي إلى خلق محمد عليه السلام كان متدرجاً في الاستكمال وتصفية الأحوال حتى بلغ إلى غاية الفطرة ومنع راس الأدمية وام دماغ الإنسانية بوجود محمد عليه السلام هذا بحسب الزمان وهو سبعة آلاف سنة.

وأما بحسب المكان فالإنسان الكامل كشخص قائم عند الله ثابت في الأرض قدماه خارج عن أكاف السماوات عنقه بالغ إلى حد العرش العظيم عظام راسه كما وصف أمير المؤمنين سيد الموحدين عليه السلام قبيله باللائكة بقوله: ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم وإناقة من السماء العليا أعناقهم والخارجة...

الإنسان النفسي:

وجود الإنسان النفسي والعقلي هو واحد من المسائل التي بحث عنها صدر المتألهين في أبحاث المعاد الجسماني. والثواب والعقاب والحساب والميزان ونشر الصحف وغيرها من الأبحاث. وينسب صدر المتألهين القول بوجود الإنسان النفسي والعقلي إلى العلم الأول. وقد بحث عنها الميرداماد أستاذ صدر المتألهين الذي أيد كلام المعلم الأول.

وخلاصة الكلام: إنه في باطن الإنسان المخلوق من العناصر والأركان، الذي هو إنسان حسي طبيعي. إنسان نفسي وحيواني، وهو برزخ مع جميع الأعضاء والحواس والقوى الموجودة في هذه الدنيا في كل إنسان. ثم إن حياته ليست كحياة هذا البدن العارضى والوارد عليه من الخارج، بل له حياة ذاتية (الأسفار، ج ٢، ص ٤٨ - ٤٩).

الإنسان النفسي هو جوهر متوسل بين الإنسان العقلي والإنسان الطبيعي، وما هو موجود في الإنسان الحسي موجود في الإنسان النفسي بشكل أعلى وأشرف، وما هو موجود في الإنسان النفسي موجود في الإنسان العقلي بنحو أعلى وأشرف، ثم إن القوى القائمة بالبدن وأعضائه الطبيعية، هي ظلال للنفس المدبرة؛ حيث يكون الإنسان النفسي أخروياً. فيكون الإنسان النفسي برزخاً لظلال الإنسان العقلي. والخاص: إن الإنسان الطبيعي هو ظلال ما في العقل وقشر وغلاف للإنسان المحشور في الآخرة. وقد جعل صدر المتألهين هذه المسألة أساس كيفية حشر الأجساد — المعاد.

وبشكل عام: يقول صدر المتألهين: هناك في باطن كل إنسان وتشكله الجسماني حيوان ذو صفة إنسانية يمتلك كافة الأعضاء، والقوى، والحواس الظاهرة والباطنة للإنسان. لكنه يتصف بأنه أكمل من الإنسان الجسماني (الذي يتألف من لحم وعظم وأعضاء وجوارح، فيكون الإنسان الطبيعي نل ذلك الإنسان وغلافه). وهذا الإنسان الكامل موجود وبارز لا يفتى بموت الإنسان الجسمي. لا بل هو الإنسان الذي يحشر يوم القيامة وبحاسن وثبات ويعاقب. ثم إن حياته ليست كحياة هذا البدن، فهي ليست أمراً عرضياً؛ أي ليست واردة من الخارج. بل إن حياته كحياة النفس ذاتية وفطرية له. وهو حيوان عقلي متوسطاً بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي. فيحشر يوم القيامة طبقاً لصور أعمال الإنسان. وقد أراد أساطين الحكمة والفلسفة القدماء: أمثال افلاطون وسقراط وفيثاغورس وبعض الشرائع الحقبة الإشارة من خلال هذا المعنى إلى مسألة التناسخ الباطني. الذي قالت به الشرائع هذه، (وقيل: إنه أراد بالتناسخ أن هذا الإنسان الباطني يحشر في القيامة مع النفس التي كانت في الدنيا متعلقة بالبدن الصوري؛ لأن هذا نوع من التناسخ يراد به انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر) (الأسفار، ج ٩، ص ٩٧ - ٩٩. والرسائل، ص ٣٤٩. والرسالة العرشية، ص ١٢٨).

الانفعال:

تعتبر مقولة الانفعال أو أن يفعل واحدة من المقولات التسع العرضية، وهي عبارة عن الأثر الذي يتركه الفاعل على الفعل، وقيل في تعريفها: وهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيراً غير قار الذات ما دام كونه كذلك، وهذا المعنى يقابله الفعل الذي يقصد به. هو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير الذات، ما دام السلوك في هذا التأثير التجديدي؛ وذلك كالتسخين والتسخن، فالتسخين فعل والتسخن انفعال. وبشكل عام: فالانفعال هو قبول الأثر والتأثيرية في شيء من شيء آخر: كتأثر الماء من النار. والفعل هو تأثير شيء في شيء آخر، كتأثير النار في الماء.

أما الشيء الذي شدد عليه صدر المثلهين في التعريف، فهو التأثير التجديدي وكون الجوهر، فنذكر في الشواهد: أن يفعل عبارة عن التأثير التدريجي (كتأثير الحرارة في المياه المجاورة لها)، وأن يفعل عبارة عن التأثير التدريجي (كتأثر الماء من النار المجاورة). أما متى، فهي عبارة عن نسبة الحركة أو التحرك إلى الزمان، (وذلك لتعيين مقدار الحركة وسرعتها ويطئها، كنسبة حركة انتقال الأرض حول الشمس بزمان معين، أو نسبة وصول زيد من السفر في ساعة معينة)، ويجب أن نذكر أن وقوع الحركة في المقولات الثلاثة الأخيرة: (أي مقولة أن يفعل وأن يفعل ومتى) غير ممكن، ذلك لاستلزامه وقوع أمر تدريجي الوجود في أمر دفعي الوجود: (أي أن يصبح الأمر التدريجي الوجود من جنس الأمر الدفعي الوجود): لأن معنى وقوع الحركة في مقولة، هو أن يكون للمتحرك في كل أن من أنات الحركة فرد من جنس المقولة يغير الفرد الآخر، (وهكذا مقولة يجب أن تكون ثابتة الوجود وقارة الذات ليصبح من الممكن تحقق ذلك الأمر فيها، ولكن هذه المقولات الثلاث هي أمور تدريجية الوجود، لذلك لم وجدت الحركة في هذه المقولات الثلاث، لاستلزام الأمر وجود الأمر التدريجي الوجود في الدفعي بحيث يتبدل إليه) (الشواهد الربوبية، ص ٤٠، والأسفار، ج ٤، ص ٣، وج ٦، ص ١٢٦، وج ٣، ص ٧٧، ١٨٨).

انقطاع النبوة:

لقد جعل صدر المثلهين هذه المسألة واحدة من العناوين التي تناولها بالبحث في حاشية خاتمية نبوة الرسول الأكرم ﷺ. وبناءً على هذا فإن فيض الحق (تعالى) لا انقطاع له، ويعتبر شهاب الدين السهروردي أن اليوم الذي تنقطع فيه النبوة هو يوم سوء للبشر؛ لذلك كان الأولياء والعلماء ورثة الأنبياء، فكان الأئمة المعصومون عند الشيعة هم المكملون لنهج النبي الخاتم ﷺ ووارثو علمه.

يقول صدر المثلهين في أن انقطاع النبوة والرسالة عن وجه الأرض بأي وجه كان. أعلم: أن الوحي إذا أريد به تعليم الله عباده، فهو لا ينقطع أبداً، وإنما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على أذنه وقلبه، ولهذا قال خاتم الرسل ﷺ: فلا

نبي بعدي. ثم أبقي حكم المبشرات وحكم الأئمة المعصومين من الخطأ (عليهم السلام). وأزال عنهم الاسم. وأبقى الحكم للمجتهدين بما أدى إليه اجتهادهم. وأمر من لا علم له بالحكم الإلهي أن يسأل أهل الذكر الحكيم، كما قال: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون». فيفتونه بعد ما أدى اجتهادهم. وإن اختلفوا بعد الاتفاق في الأصول الإيمانية كما اختلفت الشرائع مع اتفاقها فيما يتعلق بدات الله وصفاته واليوم الآخر. فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتها ما انقلعت.

فالأولياء الكاملين فيها مشرب عظيم، ولا سيما وقد ورد أنه ﷺ قال: «من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه». وروي أنه ﷺ قال: «إن لله عباداً ليسوا بأنبياء يفيضهم النبوة، وهذا الحديث مما رواه المعتبرون من المحدثين في طريقنا وطريق غيرنا، وأنه ﷺ قال: في امتي محدثين مكملين. وقد مر في حديث جعفر الصادق عليه السلام أن معسى المحدث ما هو، فالنبوة للنبي ﷺ، شهادة. وللولي غيب. هذا فرقان بين النبي والولي في أعلام الله، والفرق الآخر أن الولي تابع له في جميع ما يأمره وينهيه، والفرق الآخر تحجير اسم النبي ﷺ والرسول عليه، فلا يقال عليه هذان الاسمان، إنما يقال: ولي ووارث، وهما اسمان إلهيان، والله ولي الذين آمنوا، والله خير الوارثين، والولي لا يأخذ النبوة إلا بعد أن يرثها الله منه. ثم يليها الولي ليكون ذلك أعلى وأتم في حقه. وبعض الأنبياء، أخذوها وراثته عن النبي بوجهين كأهل بيته من الأئمة الطاهرين (عليه وعليهم السلام). ثم علماء الرسوم كانوا يأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة، فيبعد السند، وأما الأولياء فيأخذونها عن الله، من كونه ورثها وحاد بها، فهم اتباع الرسل بمنزلة هذا السند العالي المحفوظ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

هذا خلاصة ما أفاده بعض العرفاء (قدس سرهم). فاحتفظ به، فإنه من لباب المعرفة. صدر عن معدن المكاشفة المعنوية، قال أبو يزيد: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت. قال (سبحانه) تنبيه في هذا المقام، لما ذكر الأنبياء في سورة الأنعام: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده»، وكانوا قد ماتوا وورثهم الله وهو خير الوارثين. ثم جناد على النبي بذلك الهدى الذي هداهم به، فهكذا بعينه علوم الأولياء التي أخذوها عن باطن النبي ﷺ، إبقاء من الله لها في صدورهم، ثم الملائكة أيضاً رسل الله إلى عباده، ولم تنقطع رسالتهم، وهم الملائكة المبلغون من الله دون غيرهم. وكل روح لا تعطي رسالة فهي روح، ولا يقال له ملك: لأنه مشتق عن الألوة وهي الرسالة. ومن علمه الله بنطق الحيوانات وتسبيح النباتات والجمادات، وعلم صلاة كل واحد من الموجودات وتسبيحهم، يعلم أن النبوة سارية في كل موجود. لكنه لا يطلق اسم النبي والرسول إلا على الرسول. وضرب من الملائكة، والدليل على أن هذه النبوة سارية في الحيوان قوله (تعالى): «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذني من الجبال بيوتاً» (مفاتيح الغيب، ص ٤٢ - ٤٣).

الانقلاب:

يقصد من الانقلاب هو تحول حالة وصورة وجهة من أعلى إلى الأسفل وبالعكس. والابتعاد عن الحالة والجهة الموجودة. وهي بمعنى قلب الشيء رأساً على عقب كما يقولون (قلب الأرض)، والتقلب هو التبدل. والقلب هو الجسم الصنوبري الشكل. ويقال لتحويل العناصر وتبدل الصور إلى صور أخرى انقلاب أيضاً. وبطلق الانقلاب أيضاً على الكون والفساد.

يقول صدر المتألهين:.... "انقلاب الشيء عبارة عن أن تتقلب ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم. وهذا ممتع: لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، وكذا يمتع أن يتقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة تتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها، أو تتقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى. وأما اشتداد الوجود في كماله واستكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً بأوصاف ذاتية أخرى غير ما كانت... (الأسفار، ج ٨، ص ٢٦٨، والمبدأ والمعاد، ص ١٦٥).

أول الأوائل:

المقصود من ذلك ذات الحق (الأسفار، ج ١، ص ١٩١، ١٩٩، وج ٥، ص ٢٢٦).

أول ما صدر:

النصادر الأول في نظام الخلق، جاء في الروايات أن العقل هو أول ما صدر أو المصادر الأول عن ذات الحق (تعالى).

يقول الفلاسفة: إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وقالوا: إن الموجود البسيط المطلق الذي لا تركيب فيه لا يمكنه أن يكون علة لأمرين. والخلاصة: إنه أصبح ثابتاً أن ذات الحق التي هي مبدأ ومصدر جميع الكائنات، واجبة الذات وواحدة بالوحدة الحققة الحقيقية بحيث لا يتطرق إليها تركيب. لا التركيب الخارجي ولا الذهني ولا العقلي والحسي، فالذات البسيطة من جميع الجهات كيف يمكنها أن تكون منشأ لعدد عالم المتكثرات في وقت تقول القاعدة الكلية فيه: إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والعالم متكثر والجميع مستند إلى ذات الحق (تعالى)؟

والإشكال الآخر الموجود بين العلة والمعلول هو مسألة النسخية المطلوبة بينهما. وبما أن ذات الحق (تعالى) هي ذات مجردة بشكل كامل، فكيف تكون علة لوجود الموجودات المادية؟ وبشكل عام، كيف يمكن إسناد الموجودات الطبيعية إلى ذات الحق (تعالى) (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢٠٣، ٢٠٧).

لقد قدم الفلاسفة طرقاً متعددة لأجل حل هذه المشكلة، وقالوا: إن المصادر الأول عن

ذات الحق هو العقل. وبما أن العقل مجرد لا كثرة فيه، فهو واحد ويمكنه أن يصدر عن ذات الحق (تعالى). من جهة أخرى، فإن العقل الأول له جانبان، الأول أنه معلول للأول ومستند إلى ذات الحق، والآخر التفاته واستتاده إلى ذاته، فمن حيث استتاده إلى ذات الحق صدر العقل الثاني، ومن حيث استتاده إلى نفسه صدر الفلك الأول. وهكذا حصلت الكثرة في الخلق.

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

الإشراق الثالث: هي أن أول فيضه أمر وحداني

قال الله تعالى: «وما أمرنا إلا واحدة»: لأن ما وجد منه (تعالى) أولاً يجب أن يكون عقلاً. لما مضى أن الله واحد حقيقي فيجب أن يكون أول فيضه موجوداً واحداً مفارق الوجود والتأثير عن المادة، فلا يكون المصادر الأول غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى، واستقلال الوجود في العرض والصورة، واستقلال التأثير في النفس.

الإشراق الرابع: في كيفية توسط الفيض الأول لسائر الموجودات

نو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود إلى الأجسام، ولو صدر عنه غيره بالذات. لكان في ذاته كثرة بالذات.

فتنقل على منهج عرشي: إن للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً قابضاً عن الأول. وله كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهية به من غير جعل وتأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول (تعالى)، فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء، ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له شيء، ومن جهة ماهيته وإمكانه وفقره شيء، الأشرف بالأشرف والأخس بالأخس. ثم يزيد التكثر في الأسباب فتزداد الكثرة في المسببات، والكل منسوب إليه (تعالى) بالذات، وقد علمت الفرق بين فعله وأثره. ففعله الوجود مطلقاً وأثره لوازم الوجودات من الماهيات (الشواهد الربوبية، ص ٢١٩ وما بعد).

الأولوية الذاتية:

استعمل اصطلاح الأولوية الذاتية في مسألة حدوث وخروج الممكنات من حالة تساوي الطرفين إلى دار الوجود أو العدم، أما حول ماهية الشيء، الذي أخرج الممكن إلى الوجود أو العدم وما هو المرجح لذلك فهنا أقوال متعددة. قال البعض أن السبب هو الأولوية الذاتية بمعنى أن الأولوية الذاتية هي التي أوجبت وجود العالم حيث رجح الوجود على العدم (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠١ - ٢٠٢).

الأوليات:

تطلق الأوليات على التصديقات والتصورات البديهية والقضايا الضرورية: حيث إن

اكتسابها لا يحتاج إلى اكتساب وفكر وقامل، ولا يمكن الحصول عليها من خلال الحد والبرهان. والأوليات لا تقبل التعريف والتحديد. ومن جهة أخرى فإن كافة المسائل والفضايا تعود إليها، كأصل "الهووية"، وأصل "المساواة"، وأصل "امتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين"، وغيرها (مفاتيح الغيب، ص ١٤٠، والأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٤٤٢).

في الأوليات ونسبتها إلى النواني والذنب عن أول الأوائل:

أعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان، أما في باب التصورات، فكفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها، فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي؛ إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها. وأما في باب التصديقات، فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء، فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلا لزم الدور: لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته. وإذا جاز خلوه من النفي والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول. فإذا ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية. وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدوري. وهو ممتنع.

وبعبارة أخرى: كل دليل يدل على أنه لا يجتمعان في شيء، فلا بد أن يعرف منه أولاً أن كونه دليلاً على هذا المطلوب وعدم كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه؛ إذ لو جاز ذلك واحتمل لم تكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع. ومع هذا الاحتمال: أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع. لم يكن الدليل دليلاً ولم يحصل المطلوب، وإذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه، فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية خير ممكن (الأسفار، ج ٢، ص ٤٤٢).

أولياء الله:

أولياء الله. عباد الله. هي من المصطلحات المقتبسة من آيات القرآن الكريم؛ حيث جاء ذكرها في آيات متعددة، يقول صدر المتألهين: «أعلم أن من علامات أولياء الله ولطائف أسرارهم التي بها يمتازون عن غيرهم، معرفتهم بحقيقة الملائكة وكيفية إلهامها، ومن دقيق معرفتهم ولطيف علومهم؛ معرفة حقيقة الشياطين وجنود إبليس أجمعين، وكيفية وسواسهم ومسهم، كما ذكر الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون» الأعراف:

٢٠١ - ٢١٢ .

حكاية في هذا الباب حكاهما ولي من أولياء الله عن نفسه، في كيفية معرفة مكائد الشيطان ومعاربته معه، أو مخالفته جنود إبليس أجمعين (مفاتيح الغيب، ص ١٩٣، ١٩٤).

أهل البدايات

ينابها أهل النهايات (تفسير ملا صدرا، آية الكرسي، ص ٣٢٢).

أهل الكشف والشهود: ————— الكشف والشهود.

أهل الكلام:

أي المتكلمون وأولئك الذين يبحثون في مسائل الشرعية عن طريق عقلي، ومنهم أهل الجدل والمناظرة، والذين يحققون في أصول وفروع الإسلام والمذهب من وجهة نظر عقلية، حيث كانت المعتزلة والأشعرية مع فرقتين من المتكلمين، ثم تفرقتا إلى عشرات الفرق الأخرى.

نلاحظ أن صدر المتألهين، وفي أماكن كثيرة من الأثر، قام بالتهجم على آراء وعقائد المتكلمين واعتبرهم من الخارجين على الأصول. فقال: إن هؤلاء لا يدركون أن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن اكتسابها عن طريق المباحث الكلامية بل تنحصر أسرار معرفة الشريعة في طريقين: إما سبيل الأبرار أي طريق العبادة وتطبيق العدالة وإزالة الوسوس وإما سبيل المقربين، وهو طريق الرياضات العملية (الأسفار، ص ٢٦١ - ٢٦٢).

الآيين:

مفولة الآين هي واحدة من المقولات التسع العرضية، وهي عبارة عن حصول الشيء في المكان.

يعتبر صدر المتألهين أن المقصود من كون الشيء في المكان، ليس نفس النسبة إلى المكان، وإلا فإنه سيكون نوعاً من مفولة الانضافة بل المتسود هي الهيئة التي تكون الإضافة إلى المكان عارضة عليه.

والآين على ما مرين: الأول هو الآين بالمعنى الحقيقي، وهو عبارة عن كون الشيء في المكان الخاص؛ بحيث لا يكون هناك أية إمكانية لحصول شيء آخر في المكان ذاته: مثل كون الماء في الكوز. والثاني غير حقيقي: ككون الإنسان في البيت الذي يسمح لوجود شيء آخر هناك. ثم إن صدر المتألهين قدم تقسيمات أخرى للآين ————— المكان (الأسفار، السفر الثالث، ص ٢٦٢ - ٢٦٤).

باء بسم الله:

تحدث أهل الدوق والعرفان حول باء بسم الله الرحمن الرحيم. يقول صدر المتألهين في توضيحها: عندما نقول ﴿الله ما في السموات والأرض﴾. فقد جمعنا الجميع في كلمة 'الله'. ونو أردنا تحرير تفاصيل كل ما في السموات والأرض لاحتجنا لآلاف المجلدات من الكتب (مفتاح الغيب، ص ٢١ - ٢٢).

يعتقد صدر المتألهين أنه من الممكن أن يخرج الإنسان من هذا الوجود المجازي ويلتحق بالوجود الحقيقي والعيني في دائرة الملكوت الروحاني: حيث يشاهد معنى «والله بكل شيء محيط». فيرى نفسه معاطاً بها. في هذه الحالة يجد نفسه النقطة التي تحت البراء. وهي باء بسم الله. في هذه الحالة تتجلى عظمة الله عنده.

الباطل:

استعملت كلمة الباطل في معانٍ متعددة أهمها:

أ - الأمر غير الصحيح.

ب - الأمر الذي لا يعتنى به.

ج - ما هو لغو ولا معنى له.

كما أن تلحق أيضاً معانٍ متعددة:

الأول: هو الوجود في الأعيان. فتكون حقيقة كل شيء هي كيفية وجوده.

الثاني: هو الوجود الدائم.

الثالث: هو وجود الواجب لذاته. وقد يطلق الحق ويراد به القول المطابق للواقع:

كما يقال مثلاً: هذا القول حق. وهذه العقيدة صحيحة. وبشكل عام. فقد استعمل الباطل في مقابل الحق.

وكل فعل لا يتطابق والغاية المناسبة، له أو لا يتناسب مع ما لأجله الحركة، فهو باطل. وإذا لم تتحقق الغاية المناسبة لمبادئ الفعل، عندها يكون الفعل باطلاً (الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٠ - ٢٥٢).

بحر الهیولی:

اقتبس هذا الاصطلاح من القرآن المجيد. حيث جاء: ﴿لو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾. وقد عبّر عن البحر بالهيولى العنصرية التي هي في الوقت نفسه قلم للكتابة: أي خلق كلمات الله: أي الموجودات مع كامل مراتبها (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢١).

بداية الزمان:

يذهب راسل، وقال عن وجود طرف للزمان من أهم المثابح الكلامية الفلسفية. فقال الفلاسفة: إن الزمان بشكل مطلق لا بداية له ولا نهاية. وعلى هذا جاء قول أرسطو بأن القول بحدوث العائم هو قول يقدمه: (أي بما أن العالم لا بداية له ولا نهاية. فلا يختلف القول بحدوثه عن القول بقدومه). وهنا يجب الالتفات إلى أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة. والطبيعة قائمة بمادة وجسم. إذاً المادة والجسم دائماً في حالة تبدل وتغير وحركة.

وقال بعض أصحاب البحث: إن للزمان بداية: حيث ذكروا أدلة على مدعاهم ذكرها صدر المآلئين وقام بردها (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٤٨ - ١٥٢).

البدعة:

يقال للشيء الحديد غير المسموق بسابقة عليه بدعة. ويقال بديع الخلق غير المسموق بمثل له. ويقال في الفلسفة بديع للشيء غير المسموق بمادة ومدة. وقد أخذت هذه الكلمة من القرآن المجيد ﴿بديع السموات والأرض﴾ إبداع وخلق واختراع.

البدن:

يقول صدر المتألهين في تعريف البدن: إنه جوهر أسطعسي مركب من عناصر تتنازع وتتسارع للانفكاك بالطبع، وما يجبرها على الامتزاج والاختلاط، فهي قوة خارجة عنها وغيرها (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٩ - ٣٩).

البديهة:

هي المعرفة الحاصلة للنفس في الفطرة الأولى. وهي من نوع المعارف العامة التي يشترك في إدراكها جميع الناس، وهي المحصولات الأولية التي تحصل من دون فكر وتأمل، وهي المعرفة السطحية. وبشكل عام، فالبديهييات هي المعارف التي لا يحتاج الحصول عليها إلى برهان وفكر زائد (مفاتيح الغيب، ص ١٤٠). وهي التي تحصل عن طريق المحصولات الظاهرية من دون الحاجة إلى برهان وحد وسط؛ فالبديهييات إما هي من نوع التصورات، وإما من التسيديقات التي تقابل الكسبيات والنظريات.

البرهان:

هي طريقة الاستدلال، إقامة الدليل عن طريق ترتيب قياسات منطقية. مطلق الاستدلال حيث إثبات أمر ما.

البرهان الأسد الأخصر:

هذا البرهان واحد من براهين إبطال التسلسل في الوجود.

يقول صدر المثاليين فيه: وهو انه إذا كان ما من واحد من أحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الأحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود، وما لم يكن شيء من وراثتها موجودا من قبل، فإذا، بدهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء، حتى يوجد شيء ما بعده (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٤٦).

برهان الإن:

برهان الإن هو أسلوب يقابل برهان اللّم: حيث يتمكن المحقق من الوصول إلى العلة عن طريق المعلول. وبعبارة أخرى: يمكن الوصول لمعرفة وجود العلة من خلال معرفة وجود المعلول. وعليه يمكن أن يطلق على هذا البرهان أنه برهان اكتشافي. وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن مشاهدة هذا البرهان بكثرة في فلسفة صدر المثاليين.

برهان الترتب:

هو واحد من براهين إبطال التسلسل في الوجود وهو عبارة عن: «هو إن كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة، فهي يجب أن يكون لا محالة: بحيث إذا فرض انتفاء واحد من أحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من أحاد السلسلة. فإذا كل سلسلة موجودة بالفعل، قد استوعبتها المعلولية على الترتيب، يجب أن يكون فيها علة هي أولى العلل، لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب. وإلا لم تكن المعلولية قد استوعبت أحاد السلسلة بالأسر. فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علة بعينها لا يكون لها علة تُبطلت السلسلة بأسرها، وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر. والحاصل: إن استغراق المعلولية على سبيل الترتب جعل أحاد السلسلة بالتام، مع وضع أن لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها، كلام متناقض» (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٦٥).

برهان التضاييف:

وهو واحد من براهين إبطال التسلسل أيضاً، وبيانه: إنه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء. لزم عدم تكافؤ المتضاييفين، لكن التالي باطل فكذا المقدم، أو نقول: لو كان المتضاييفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة، لكن المقدم حق فكذا التالي، بيان حقيقة هذا المقدم وبطلان ذلك التالي: هو إن معنى التكايف فيهما وأنها بحيث متى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر، وإذا انتفى انتفى، ووجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، وكل مما هوقة على علية ومعلولية، فلو لم تنته السلسلة إلى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية (م.ن. ص ١٦١-١٦٢).

برهان التطبيق:

ذكر الفلاسفة هذا البرهان لإثبات تناهي الأبعاد، ولإبطال التسلسل في الوجود وهو عبارة: عن أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيء واحد، أو متناهياً فيحصل جملتين، إحداهما تبدي من المفروض جزءاً أخيراً، والآخرى من الذي فوقه، ثم يطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من النامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع كذلك، فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من النامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة، فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة، والنامة لا تزيد عليها إلا بواحد، أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضاً، ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ (م.ن. ص ١٤٥ - ١٤٦).

برهان التمانع:

ذكر المتكلمون هذا الدليل لإثبات التوحيد، وبيانه: إنه لو كان في العالم إلهان لتعارض عملهما، ولعمل كل واحد منهما خلاف الآخر: حيث يلزم من هذا الأمر عدم تحقق أي علم واضطراب نظام العالم. وقد اقتبس المتكلمون هذا البرهان من آيات القرآن الكريم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

برهان الجهات:

يذكر برهان الجهات لإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وبيانه: إن كل واحد من الأجزاء المفروضة مشترك مع البقية في شئية، وبذلك أوصافاً خاصة به، وبشكل عام، فهو يمتلك حدوداً ووجهات وأوضاعاً خاصة به، عبارة عن الفوق والتحت واليمين واليسار وغيرها: حيث تميزه هذه الجهات عن الأشياء الأخرى، وهذا نوع من التقسيم (الأسفار، ج ٢، ص ١٢٨، وج ٣، ص ١٩٧، وج ٤، ص ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢٦ - ١٦٧).

برهان الحثثيات:

هو واحد من براهين إبطال التسلسل، وبيانه: إن ما بين معلول الأخير وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهي السلسلة: لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد، وأنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي، إن جعلنا المبدأ مدرجاً على ما هو المفهوم من قولنا: عمري ما بين خمسين إلى ستين، وإلا فيجزأين (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٤٢ - ١٦٩).

برهان خاص الخاص:

ذكر هذا البرهان لإثبات وجود الهيولي. وبيانه: إن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه. ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات، ولا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها، ولا يجدها له، وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب، وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء، فلا بد من أن يتحقق بينها وبين واحد من العقول أمر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية، وهو الهيولي: إذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها يناسب أن توجد من المبدأ الفارق، ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه (الأسمار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٢١).

البرهان السلمي:

يذكر هذا البرهان لإثبات تناهي الأبعاد: لو كانت الأبعاد غير متناهية لحاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد، كماقي مثلث لا يزال البعد يتزايد إلى غير النهاية، فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين غير المتناهي. فيكون غير متناه أيضاً مع كونه محصوراً بين حاصرين - هذا خلف - وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي (الأسمار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٣).

برهان الصديقين:

يذكر هذا البرهان لإثبات الصانع وذات الواجب وتوحيده، وبيانه كما ذكره صدر المتألهين: «واعلم أن الطرق إلى الله كثيرة: لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة، ولكل وجهة هو موليها، لكن بعضها أوفق وأشرف وأنور من بعض، وأسند البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به (تعالى) عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاتة على أفعاله، واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء (كالتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتوسلون إلى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره: (كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك)، وهي أيضاً دلائل على ذاته. وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف.

وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله (تعالى): ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾، وإلى هذه الطريقة بقوله (تعالى): ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود ويعتقون ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود.

وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك، فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته، ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره. وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله (تعالى): ﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة﴾.

وتقريره: إن الوجود - كما مر - حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والتسدة والضعف أو بأمور رائدة، كما هي أفراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره. ولا يتصور ما هو أتم منه: إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه. وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، بَيَّن أيضاً أن تمام الشيء هو الشيء، وما يفضل عليه، فإذا الوجود إما مستغن عن غيره، وإما ممتقر لذاته إلى غيره.

والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه. ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواء من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواء إلا به لما مر أن حقيقة الوجود لا تنقص لها، وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية. وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون هي فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوحد ويحصله، لا يتصور أن يكون له نحو من القصور؛ لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين، إلا محض الفعلية والحصول. وإلا لكان فيه تركيب أوله ماهية غير الوجودية (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٣).

برهان الفصل والوصل:

هذا البرهان واحد من براهين إثبات وجود الهيولى، ويعتمد توضيحه على عدة مقدمات:

أ - لا يوجد أي شيء، يتقبل مقابله، بمعنى أنه لا يوجد أي شيء، يجتمع مع مقابله، على ذلك فإن الاتصال لا يقبل الانفصال المقابل له، فالانفصال إن كان وجودياً فهو ضد الاتصال، وإن كان عدمياً فهو مقابل للاتصال من باب تضاليل العدم والملكة، وعلى كل الأحوال لا يجتمع مع الاتصال.

ب - يجب أن يبني المقابل لشيء على حاله الأول بعد قبوله لأي شيء، أما الجسم المتصل فإنه يفترق حالة الاتصال بعد انفصاله.

ج - نعلم بالحس والوجدان أن الموجود الواحد المتصل يعد قياماً بفصله إلى قسمين يصبح جزئين وأمرين متصلين، ولا يمكن القول بانعدام الأمر المتصل الواحد وحصول أمرين لا علاقة لهما بالأول؛ لأنهما هما ذاك الشيء الواحد الذي تعرض للفصل. بناءً على ذلك، فإن المقدمة الأولى توضح لنا أن الشيء، الذي قبل الانفصال ليس هو الهيئة الاتصالية؛ فالهيئة الاتصالية لا تقبل الانفصال؛ لأن الاتصال لا يجتمع ومقابله: أي

الانفصال. وتوضح المقدمة الثانية أن القابل يجب أن يجتمع مع مقبولة في وقت نشاهد زوال الاتصال: حيث أصبح مؤلفاً من جسمين. لكن هذين الجسمين هما من الأول الواحد، ولا يمكن القول بانعدام الأول الواحد وحصول جسمين.

النتيجة: إن الذي أوجب الهوية وانتساب الجسمين إلى الأول الواحد، هو شيء صادر عن الجسم الأول وموجود في الجسمين الحادثين منه: بحيث يجتمع مع اتصال وانفصال الأجسام. وطبعاً لا يمكن للصورة الجسمية أن تلعب هذا الدور؛ ذلك لأن الصورة الجسمية وبحكم المقدمة الثانية لا تقبل الانفصال، فالصورة الجسمية الأولى قد زالت وحدث مكانها صورتين جسمانيتين، والواقع أن الهولي هو الشيء الباقي في الأمرين الذي يكون متصلاً مع المتصل، ومنفصلاً مع المنفصل، فهو باق يقبل الكون والفساد والاتصال والانفصال وسائر التحولات والتغيرات (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٦٣، وج ١، السفر الثاني، ص ٩٠).

برهان القوة والفاعل:

ذكر هذا الدليل أيضاً لإثبات وجود الهولي. وبيانه: إن الجسم بما هو جسم موجود يمتلك حالات ووجودات اتصالية وصورة نوعية، يتحقق فعليته بها ويمتلك استعداد قبول الفصل والوصل والكون والفساد والحالات الطارئة الأخرى. ويمتلك حالات غير موجودة بالفعل تتوارد عليه حسب الشروط الزمانية والمكانية والمعدات الأخرى. وبعبارة أخرى. فإن لكل جسم جهتين، الأولى جهة الفعلية الموجود عليها، والثانية جهة قوته واستعداده، فالأولى هي جهة الوجوب بالفعل، والثانية هي جهة إمكانه، ثم إنه لا يقبل الفعل من حيث إنه بالقوة: لأن القوة تعود إلى شيء عديم وتمود الفعلية إلى شيء وجودي. وعليه، فإن الهولي هي جهة قوته والصورة جهة فعليته (م.ن. ص ١٠٩).

البرهان اللمي:

برهان اللم هو طريق وأسلوب استدلال من العلة إلى المعلول على عكس برهان الإن — برهان الإن (الأسفار، ج ٣، ص ٣٩٩، ٤٠٧).

البرهان المركب:

هو المركب من قياسين أو أكثر بحيث يثمر نتيجة واحدة نهائية. فينحل إلى عدة براهين بسيطة: حيث تكون نتيجة أحدهما مقدمة لقياس آخر. وهكذا لنصل إلى نتيجة واحدة، وقد يتوصل لإثبات هذا المطلوب بالبرهان والجدل والخطابة، وقد يتوسلون بقياس تجتمع مقدماته من اليقينيات والمشهورات والفطريات والوهميات.

برهان المسامطة:

يذكر هذا البرهان لإثبات تناهي الأبعاد، وبيانه: إنه لو وجد أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة، لأننا إذا فرضنا خطاً غير متناه، وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط، فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتاً للخط غير المتناهي بعد أن كان موازياً له. فلا بد في الخط غير المتناهي من نقطة يقع عليها أول المسامطة، ولكن ذلك محال: لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى، وأمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتاً لكل واحدة من تلك النقاط، والمسامطة مع النقطة الموقانية أبداً قبل المسامطة مع الثانية: لأن المسامطة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية حادة بين الخطين أو بين الخط الموازي وموضع ميله: لأنهما كالميلين المتساويين دائماً، فلا جرم لا يحصل مسامطة مع نقطة بزواوية إلا ويحصل قبلها مسامطة أخرى بزواوية أقل مع نقطة فوق تلك النقطة، وهكذا ونا كانت النقطة غير متناهية، استحال أن يكون هناك نقطة هي أول تقطع المسامطة، لكن التالي محال: لأن هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف، وإن لم يكن لحدوثها أول أن حدثت فيه، وليس لتلك النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٢).

البرهان على الملتقى:

يذكر هذا البرهان لإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وبيانه: إنه كلما فرضنا ثلاثة أجزاء منها بحيث تكون إلى جيب بعضها الآخر ويكون واحد من هذه الثلاثة عند ملتقى الاثنين الآخرين.

أ - أن يكون الجزء الثالث الواقع على الملتقى يتلاصق والجزئين الآخرين.

ب - أن لا يكون ملاصقاً لهما.

انشق الثاني خلاف الفرض: لأن الفرض أن يكون الجزء الثالث على الملتقى، ويلزم من كونه على الملتقى كونه ملاصقاً لهما، ومع فرض صحة الشق الأول يحصل المطلوب (الأسفار، ج ٥، ص ٢٢، ٢٤، ٢٨، ٤١، ٤٢).

برهان المقابلة:

يذكر هذا البرهان لإبطال وجود الجزء، وبيانه: أننا نفرض صفحة من أجزاء لا تتجزأ، لها الطول والعرض دون العمق، فإذا اشرفت عليها الشمس أو وقعت في شعاع بصير حتى يكون وجهها المضني أو المرئي غير الوجه الآخر، عندها تحسب القسمة (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٣٠).

برهان الوسط والطرف:

قد يذكر هذا البرهان تارة لإبطال الجزء، وتارة لإثبات تناهي سلسلة العلل والمعلولات، ثم إن أسلوب بيان كل واحد منهما يختلف عن الآخر. أما الطريقة التي ذكر فيها هذا الدليل لإبطال الجزء الذي لا يتجزأ منها على النحو التالي:

أن نفرض ثلاثة أجزاء إلى جنب بعضها الآخر، فهنا حالتان:

أ - أن يمنع الجزء الوسط التلاقي بين الطرفين.

ب - أن لا يمنع الجزء الوسط من تلاقى الطرفين: حيث يستلزم هذا الشق التداخل، ومعنى التداخل أن يشترك عدة أجزاء أو اجسام في جزء واحد بحيث لا تحصل أية زيادة على الجزء المتداخل فيه، وهذا الأمر محال، ذلك لاشتراك كافة الأجسام في جزء واحد. أما الشق الأول فيوجب التقسيم، لا بل إنه بنفسه نوع من التقسيم لاستلزامه أن يكون الجزء الوسط يتلاقى مع أحد الأجزاء أو كلاهما في الطرفين، ويكون طرفه الآخر متلاقياً مع الجزء الآخر، وهذا تقسيم بنفسه.

أما الطريقة التي ذكر فيها هذا الدليل لإبطال التسلسل، فهي: إذا كانت سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية يلزم من ذلك وجود أوساط من دون طرف: ذلك لأن كل واحد من أحاد السلسلة هو وسط واقع بين سابق ولاحق: حيث أنه معلول للسابق وعلّة لللاحق. وهذا يلزم منه أن تكون كافة الأحاد أوساطاً، والواقع أن لكل وسط طرفاً بحيث يكون وجوده محال من دون وجود الطرف، فلا بد من الوصول لطرف لا يكون وسطاً: أي يجب الوصول إلى علّة لا تكون معلولاً: لأن الوسط أمر مضاف، والمتضايفين متكافئان، ومن المحال وجود وسط من دون طرف أو طرف بدون وسط (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٣٠، ٢٥).

البسائط — البسائط الأسطقسية:

قد يراد من البسائط العناصر الأربعة التي يعبر عنها بالبسائط الأسطقسية، وقد يراد منها النفوس والعقول.

على كل حال، المراد من البسائط هي العناصر الأربعة، وعندما يذكر معها قيد الأسطقسية، فإنهم يريدون منها هذا المعنى بشكل دقيق، ويريدون منها المفارقات لو ذكرت من دون قيد الأسطقسية: حيث قالوا: البسائط ليس فيها استعداد، وقد يراد منها بعض الأحيان مطلق المواد المشكّلة للمركبات، وللأجزاء الأولية للعالم بسائط لا محالة، وبعض هذه البسائط لا تقبل الكون والفساد، وهي البسائط التي في جواهرها مبادئ حركات مستديرة (الأسفار، ص ٢٧ - ٢٨، وج ٤، ص ٢٥٦، وج ٥، ص ٢٩٤ - ٢٩٧).

البسائط العقلية:

يقصد منها العقول المحردة.

البسيط:

كلمة البسيط معانٍ متعددة: حيث تطلق على عدة مسائل. قال صدر المشائين: ... البسيط والمركب، فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات، وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول...

وأهم هذه المعاني:

أ - البسيط هو الذي لا جزء له سواء الجزء العقلي أم الخارجي. وبشكل عام. كل ما لا تركيب فيه سواء التركيب العلمي أم الوصفي أم الخارجي أم الذهني أم المركب من أجزاء تحليلية عقلية أو غينية خارجية أو مقدارية. فهو بسيط الحقيقة. وهذا هو ذات الحق فقط (الأسفار. ج ٢. السفر الأول. ص ١٩٣).

ب - الذي لم يركب من اجسام مختلفة الطبايع كالأفلاك الذي يكون لكل واحد منها طبيعة نوعية خاصة.

ج - الذي تكون أجزاؤه أقل من غيره ويقال له البسيط الإضافي.

د - الذي يملك وجوداً محضاً غير المركب من ماهية وجود أو الموجودات التي يغلب وجودها على ماهياتها.

هـ - ما هو غير جسم أو جسماني كالعقول والنفوس.

على كل الأحوال فإن كلمة البسيط تقابل المركب حيث تمتلك معاني مختلفة: فعندما يقال مثلاً: العناصر الأربعة البسيطة فيقصد منها العناصر الأربعة الخالصة. وعندما يقال: الأجزاء الأولية للعالم بسيطة. فيقصد منها العناصر ومبادئ الأفلاك، ويراد من الحركة البسيطة الحركة المستديرة، والمراد من الجوهر البسيط الجزء الذي لا يتجزأ. أو الذرات والجواهر الفردية. ويراد من الأجسام البسيطة الأفلاك والكواكب والسموات، والمراد من الأعضاء البسيطة القلب والدماغ والكبد. ويراد من الإدراك البسيط علم الموجودات الفطري. ويقال للمبدأ: علم بسيط: لأنه غير عالم يعلم ذاته. وكلما قيل: الصورة المجردة البسيطة، فيراد منها الصور المجردة عن الأشياء عند العقل. والصور العلمية للأشياء في ذات الحق (الأسفار. ج ٢. السفر الأول. ص ١٩٣ - ١٩٥. وج ١. السفر الثالث. ص ٢٦٤).

بسيط الحقيقة:

يعلم مما ذكر في إطلاق كلمة البسيط، أن بسيط الحقيقة موجود لا يوجد فيه أي نوع من أنواع التراكيب، لا التركيب الخارجي ولا الذهني. لا التركيب الخارجي كالمادة والصور، ولا التركيب الذهني كالجنس والفصل. ولا التركيب الاعتباري ولا الاتحادي ولا الانضمامي ولا العامي. أو الوصفي، أو الاسمي. أو الرسمي. وهكذا موجود واحد في

اتعالم هو واجب الوجود بالذات الذي هو كل الأشياء من جميع الجهات (الرسائل، ص ١٨،
والشاعر، ص ٣٢، والشواهد، ص ٢٢).

بسيط الحقيقة كل الأشياء:

هذه القاعدة هي من القواعد التي يتيها صدر المتألهين تحت عنوان الواجب: حيث إن واجب الوجود واجب من جميع الجهات، ويعتبر أيضاً بأن واجب الوجود بالذات اندي هو بسيط الحقيقة تمام الأشياء، وتمام الأشياء هو واجب الوجود. وبشكل عام، يمكن القول بأن بسيط الحقيقة يصبح بسيطاً للحقيقة عندما يكون جميع الأشياء بالفعل، واعتبر أن هذا سر عظيم وصل إليه الفلاسفة.

تقد حل صدر المتألهين الكثير من المسائل من خلال هذه القاعدة، ومن جملة ذلك مسألة الهيولى الأولى القابلة لجميع الصور في عين بساطتها وقوتها، وقد ذكر صدر المتألهين البرهان على المسألة على شكل برهان قياسي فقال:

كل بسيط الحقيقة هو تمام الأشياء الوحدوية.

الواجب (تعالى) بسيط الحقيقة من جميع الجهات.

النتيجة. إن واجب الوجود كل الوجود، وكما أن كله الوجود.

وبيان الكبرى: إن الهوية البسيطة الإلهية إذا لم تكن تمام الأشياء، فمما لا شك فيه أن بعض الأشياء موجودة وبعضها غير موجود. ومن البديهي أنه لا يمكن للجميع أن يكونوا عدماً. وأما فيما لو كان البعض موجوداً، والبعض الآخر غير موجود. يلزم منه أن تتحصل ذاته من كون شيء، ولا كون شيء آخر، وهذا يستلزم التركيب في ذاته (تعالى) ولو باعتبار العقل، وهذا خلاف فرض بسيط الحقيقة (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٦٤)، وبعبارة أخرى، فالوجود غير المركب من أي وجه من الوجوه، لا التركيب من المادة والصورة، ولا الجنس والفصل، ولا التركيب الاعتباري ولا الانزاعي... فلا يمكن أن نسلب عنه سوى النقائص والأعدام. ذلك لأن سلب شيء عن شيء يستلزم تصور المسلوب وإثبات شيء آخر، وكل شيء يقع موضوعاً لحكم سلبي، فهو مركب من أمرين. الأول هو ذاته بذاته، والآخر هو كون الشيء غير مسلوب، وهذا يخالف البساطة، وبما أنه لا يمكن سلب شيء من الموجود فهو تمام الأشياء.

وتوضيح الأمر أنه يوجد حيثيتان في القضية الثانية: الإنسان لا فرس، والقضية الثانية الفرس مسلوبة عنه. الأولى هي حيثة الإنسانية، والثانية هي حيثة نفى الفرسية. وهما نه أن: هل إن حيثة لا فرسية هي عين حيثة الإنسانية أو غيرها.

بناءً على الفروض الأولى، يلزم فيما لو كانت حيثة الإنسانية هي عين حيثة اللافرسية أن يعقل معنى وماهية لا الفرسية كلما حصل تعقل معنى وماهية الإنسانية: بحيث يحصل تلازم عقلي بين الأمرين ونحن نعلم عكس هذه المسألة بالوجدان: لأننا عندما نتعقل

الإنسان لا تتعلّق معه لا الفرسية، وهنا يجب أن نعلم أن هذا النوع من السلب ليس سلباً مطلقاً أو سلباً بحثاً، بل هو سلب لنحو من الوجود، والوجود بما هو وجود ليس بعدم. ثم إن القوة والإمكان ليسا بشيء إلا في الشيء المركب، وبناءً على ذلك: كل موضوع يكون مصداقاً لإيجاب سلب المحمول القضية المعدولة، فسيكون مركباً من موضوع ومحمول سلبى على نحو المواطاة أو الانسحاق: ذلك لأنه كلما استحضرنّا صورة الموضوع والمحمول السلبى في الذهن ودققنا في النسبة بينهما، سنعلم بأنّ ما به يصدق على الموضوع الذي هو صدق مفهوم الإنسانية على المصدق الخارجى الذي هو عقد الوضع، هو شيء آخر ومختلف عن ما به يصدق عليه أنه ليس بكذا: بمعنى أنه يوجد في المصدق حيثيتان: الأولى هي المسححة لصدق الإنسان عليها، وهي عقد الوضع، والثانية هي المسححة لعقد الحمل وسلب الفرسية عن الإنسان، وبشكل عام، هناك تغاير بين مصداق عقد الوضع ومصدق عقد الحمل أهم من كون تلك المغايرة على أساس الخارج: كالمادة والصورة، أو على أساس العقل كالجنس والفصل (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤٨ - ٢٧٠).

مثال ذلك عندما يقال: زيد ليس بكاتب، فإن صورة زيد ليست بعينها صورة ليس بكاتب في الذهن، وإنما لزم من ذلك كون زيد، من حيث إنه زيد، عدم ومعدم. لا بل إن هذه القضية مركبة من امرين: الأول صورة زيد، والآخر هو الأمر المطلوب عنه الكتابة: أي القوة والاستعداد الذي من شأنه الكتابة، ولكنه مطلوب عنه بالفعل، وبشكل عام، يوجد هنا تركيب من شيء بالقوة وآخر بالفعل.

بناءً على ذلك كل موجود بسيط الحقيقة فهو أمام الأشياء، وذات الحق (تعالى) بسيط الحقيقة، إذ ذات الحق تمام الأشياء، ومن هنا جاء قولهم: البسائط ليس فيها استعداد: ذلك لأن البسائط المجردة هي فعليات محضة، ولو فرضنا أنها تحمل القوة والاستعداد، فذاك يحكم المادة الحاملة للاستعداد التي تتقبله بسبب الحركة التدريجية للكون والفساد، التي تكون دائماً في معرض الحلول، والصور المتعاقبة والشيء الذي هذا حاله يتناقص والبسائط.

الوجود عند العرفاء عبارة عن الوجود الذي لا يمكن حصره وتقييده في حدود خاصة، والوجود المتيد خلاف ذلك: حيث إنه محدود بحدود خاصة، والوجود المطلق هو تمام الأشياء، لبساطته، ولأنه ليس محدوداً بحد خاص، وهو فاعل كل وجود مقيد وميدوم، ومبدأ كل فضيلة وكمال، والواجب (تعالى) هو ابتداء الفيض لكافة الحقائق والمهاميات، وعليه هي وحدته وبساطته كل الأشياء.

والشخص الذي يتقبل ذلك الوجود فإنه يتقبل تمام الأشياء، وبما أنه (تعالى) يتقبل ذاته فإنه يتقبل تمام الأشياء أيضاً، وتقبله عين ذاته وعلمه عين ذاته، فإذاً ذاته تمام الأشياء، وعليه يعلم قوتهم: كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحده كل الأشياء، البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد.

ذكر الحكماء الإشرافيون هذه القاعدة لإثبات تعدد وتكثر القوى؛ حيث قالوا: إن القوى بسيطة ولا يصدر عن الوجود البسيط سوى أمر واحد. وعليه لا يمكن للقوة الواحدة أن تكون مبدأ للكثرة، ولما يزيد عن الضلع الواحد. وبعبارة أخرى، القوة الواحدة بالذات وبالقصد الأول لا يمكنها أن تكون منشأ لأفعال متعددة. وإن كان منشأ لأفعال متكررة، فذلك بالعرض وانقصد الثاني (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨١، والمضامير، ص ٧، ٢٢).
يعتقد صدر المتألهين بأن هذه القاعدة تجري فقط في الواحد الحقيقي، وذلك لإثبات وجود المتوسطات والذي هو قوة من جميع الوجوه لا يكون بسيطاً - قاعدة الواحد.

البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً.

يمكن الاطلاع على هذا الأصل من خلال الأمور التي ذكرناها سابقاً؛ ذلك لأن اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية، فالأول مفيد والثاني مستفيد، والأمر البسيط لا يكون مفيداً ومستفيداً من جهة واحدة قاعدة الواحد... (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨، وج ٦، ص ٢٦٤).

البسيط الخارجي:

قد تكون المعاني المتعددة موجودة بوجود واحد يطلق عليه البسيط الخارجي؛ كالسواد والبياض، وقد تكون موجودة بوجودات متعددة يطلق عليها المركبات الخارجية؛ كماهية الحيوان، وتقسم البسائط غير الحية إلى ثلاثة أقسام:

- ١- الهيولى.
- ٢- الصورة.
- ٣- الأعراض (الأسفار، ج ٦، ص ٢٠٩، وج ٢، ص ١٧٦).

البصر:

يقول صدر المتألهين: لقد تقرر في علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب، وأن الزوج الأول مبدؤه من عذر اثنطين المقدمتين من الدماغ عند جوار الزائنتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيان النابت منهما يساراً، ويتياسر النابت منهما يميناً إلى الحدقة اليمنى، والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى، وقوة الإبصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

واختلفوا في كيفية الإبصار. فالطليعيون على أنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي يشبه البرد والجمد. فإنها مثل مرآة، فإذا قابلها متلون مضى، انطبع مثل صورته فيها كما تنطبع صورة الإنسان في المرآة، والرياضيون على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي.
وما نسب إلى الإشرافيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي. أنه لا

شعاع ولا انطباع، وإنما الإبصار بمقابلة المستتير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة حسيلة. وإذا وجدنا هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشرافي حضوري على المبصر. فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليلة، فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار. والحق عندنا غير هذه الثلاثة، وهو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عظام الملكوت النفساني، مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا قيام المدبّر بفاعله، والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد الله قبل بالاعتقول، فإنه بعينه جارٍ في جميع الإدراكات الحسية والوهمية ————— الإبصار (الأسفار، ج ٨، ص ١٧٨ - ١٨٣).

البعث:

البعث: أي الحركة والقيام من النوم، وهو بمعنى الإرسال والتشويق لعمل ما، ويوم البعث هو اليوم الذي يستيقظ فيه الأموات ويخرجون من القبور. يعتبر صدر المثاليين أن البعث عبارة عن خروج النفس عن الهيئة المحيطة به: كما يخرج الجنين من القرار المكون، ويعتقد أن القبر الحقيقي عبارة عن انحصار النفس وانحصارها بعد موت البدن في الهيئة المكتنفة بها، ثم إن النفس ما بين الموت والبعث كالجنين أو كالنائم: بحيث لا يمكن إزالتها إزاء الآخرة، ثم عند حصول الحشر والقيامة تخرج من هذه الإسارة والانحصار وتصبح حرة (الشواهد الترموية، ص ١٠٤).

ويقول صدر المثاليين حول بعث الأنبياء والرسل: بأن فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب تعود إلى المؤمنين: لأنهم وسيلة لهداية المؤمنين، كما أن فائدة نور الشمس تعود للمبصرين (مفاتيح الغيب، ص ١٦٧).

البعدية غير الجامعة:

جميع البعديات المتعينة بالحركات والزمان والزمانيات لا تجتمع مع القبطيات (الأسفار، ج ٢، الأسفار الأول، ص ٤٩).

ت

التأثير التجديدي:

على الرغم من أن هذا الاصطلاح لا يمكن تلقيه على أنه اصطلاح فلسفي، ولكن بما أن هذه الاصطلاحات والمفاهيم تدخل في فهم المسائل الأساسية لفلسفة صدر المتألهين، فإن التعرض لها لن يكون خالياً من الفائدة.

التأثير التجديدي يقابل التأثير 'الإبداعي'. وكما قيل في مقولة 'أن يفعل' فإن صدر المتألهين يعتبر الفعل تأثير تجديدي. والتأثير التعددي في المواد الجسمانية وتأثير الأجسام على بعضها، عبارة عن التحريكات والتأثيرات الجسمانية في المواد الجسمانية. وذلك على خلاف التأثير الإبداعي الذي هو تأثير ذات الحق والعقول المفارقة في معلولاتها ومبدعاتها (الأسفار ج ٣، ص ١٩، ١٠٢).

التأويل: هو حمل الكلام على غير المعنى الموضوع له.

اعتبر العرفاء وأهل الذوق أن التأويل عبارة عن توجيهاتهم للآيات والروايات: حيث كانوا يحملون الكلام على الظاهر، وقد جاء في أسفار ابن عربي وصدر الدين القنوي بأنهم يقابلون ويضاهون عقائدهم مع القرآن والتحديث (الأسفار ج ٢، 'السفر الأول، ص ٣٤٢-٣٤٣): بمعنى أن التفسير الذي يقومون به مطابق لظواهر القرآن والأحاديث. لذلك لا حاجة لتأويل عندهم، ويعتبرون أن تأويلات المتكلمين والعلماء غير صحيحة، لا بل مخالفة لكائناتهم. يقول هؤلاء: إنهم يكشفون عن الحقائق من خلال مطابقتها لظاهر الآيات والروايات. ولا حاجة عندهم للتأويل.

وهنا يقول صدر المتألهين: بأن الراسخين في العلم، الذين جاء في القرآن المجيد بأنهم الأئمة المعصومون، لم يقوموا بتأويل الآيات، ويعتبر أننا بحاجة ليصيرة كافية لنتمكن من استخراج الحقائق من ظواهر الأحاديث والآيات. ثم إن أهل النظر والعلوم العقلية والحكماء المسلمين قد أولوا الآيات والأحاديث بما يتطابق وآراءهم العقلية، ثم إنه ذكر مجموعة من الأقوال حول حدود التأويل وجوازه وعدم جوازه، وقال: (مفاتيح الغيب، ص ٨٤ ٨٥)

قد ظهر وتبين لك مما تلونا عليك أن لأصحاب المسالك التفسيرية أربعة مقامات: فمن مسرف في رفع الظواهر، كأكثر المعتزلة والمفسفة: حيث انتهى امرهم إلى تغيير جميع الظواهر في خطابات الشريعة الواردة في الكتاب والسنة إلى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والصراط والكتاب، ومناظرات أهل الجنة وأهل النار في قول هؤلاء: أفيضوا علينا من الماء، أو مما رزقكم الله، وقول هؤلاء: إن الله حرمهما على الكافرين. وزعموا أن ذلك لسان الحال.

ومن مقتر غال في حسم باب العقل: كالحنبلة أتباع ابن حنبل، حتى منعوا تأويل قوله: كن فيكون، وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري يوجد من الله في كل لحظة بعدد كل مكوث، حتى نقل عن بعض أصحابه أنه كان يقول: حسم باب التأويل إلا ثلاثة ألفاظ، قوله يُخَلِّقُ: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، وقوله: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، وقوله: إني لا أجد نفس الرحمن من جانب اليمين، ومن الناس من اُخذ في الاعتذار عنه، بأن غرضه في المنع من التأويل رعاية إصلاح الخلق، وحسم الباب لتفوق في الترخص والخروج عن الضبط، فإنه إذا فتح باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالرأي، فيخرج الأمر عن الضبط، ويتجاوز الناس عن حد الاعتصام في الاعتقاد، وقال أبو حامد الغزالي: لا بأس بهذا الزجر، ويشهد له سيرة السلف بأنهم كانوا يقولون: اقروها كما جاءت، حتى قال مالك لما سُئل عن الاستواء: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وأما المقام الثالث: فهو طائفة ذهبوا إلى الاقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب، في أحوال المبدأ، وسدوها في أحوال المعاد، فأوتوا أكثر ما يتعلق بصفات الله من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهب والمجيب، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على طوامرها، ومنعوا التأويل فيها، وهم الأشعرية أصحاب أبي الحسن الأشعري، وزاد اشعرية عليهم، حتى أولوا من صفات الله ما لم يأوئله الأشيا مرة فأوتوا السمع إلى مطلق العلم بالمسموعات، واليصر إلى العلم بالبحصيرات، وكذا أوتوا حكاية المعراج، وزعموا أنه ثم يكن بجسد، وأول بعضهم عذاب القبر والصراط وجمعة من أحكام الآخرة، ولكن اقروا بحشر الأجساد بأجنة (مفاتيح الغيب، ص ٨٠ - ٨١).

التام:

التام يقابل الناقص، وهو واحد من الإضافات، والموجود بالفعل هو الموجود الذي يحصل له بالفعل كل ما هو ممكن له، ويقال له: الكامل أيضاً.

وقد أطلق هذا اللفظ في أماكن متعددة كما يقال مثلاً: العدد التام، المقدار التام، تام القوة، تام الحسن، تام العلم، وفوق التمام الذي تحصل له كافة الكمالات الممكنة له: بحيث لا يوجد أي تام فوقه، وهو ذات الحق (تعالى) الذي يطلق عليه أنه تام الحقيقة: حيث إنه كامل الذات وغير متناهي شدة وعدة وقوة ومدة (الأسفار، ج ٦، ص ١٢٤، ٢٧٢).

التجاويف: ————— الأجويف (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٥٦ - ٢٥٧).

التجريد:

أي التخلي والتعرية، والتجرد من الدنيا: أي ترك العلائق المادية والحياة الظاهرية.

والتجريد في اصطلاح الفلاسفة، عبارة عن حذف بعض الصفات والأوصاف والإبقاء على بعض آخر، أو الانتزاع إلى بعض النصفات والأحوال والأجزاء والغفلة عن البعض الآخر، أو انفكاك الشيء عن العوارض واللواحق والضمائم ولو في العقل؛ حيث يطلق عليها التجريد العقلي.

يعتقد صدر المتألهين بأن هذا التعريف للتجريد: أي الإبقاء على بعض الصفات وحذف البعض الآخر ليس من التعاريف المقبولة، بل التجريد عبارة عن نقل الشيء من الوجود المادي إلى الوجود العقلي من خلال نقله إلى انحاء بداية، ثم إلى الخيال، ومنه إلى العقل. إذاً لا يمكن تجريد الشيء المادي ما دام مادياً، ومن جهة أخرى لا يمكن حذف بعض الصفات عن الشيء المادي ثم يبقى على ماديته لأن الشيء الذي يتعبر عن صفة، أو عن الصفات، هو صورة ذلك الشيء حيث تقوم قوى الإنسان بنقله إلى الحس، ثم إلى الخيال، ومنه إلى العقل ليصبح مجرداً بشكل كامل. إذاً، هناك اختلاف في التجريد بناءً على اختلاف المشاعر والمدارك.

وبشكل عام، التجريد عبارة عن انتزاع النصور المجردة للأشياء، الذي يعني حذف البعض والإبقاء على البعض الآخر.

ومسألة التجريد واحدة من المسائل المهمة التي اهتم بها صدر المتألهين، كما وضع ذلك في مسألة اتحاد العاقل والمعقول والحس والمحسوس؛ حيث كان يعتقد في كافة المراحل بنوع من التجريد (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٤٧١، ٤٧٤، ٤٧٥، ٥٠٦).

تجسيم الأعمال:

تعتبر مسألة كيفية اللذة والألم الأخروي وعذاب القبر والميزان والحساب ونشر الصحف يوم القيامة من أهم المسائل الكلامية التي طرحت في الشرائع والمذاهب في باب أصول الاعتقادات. وقد تناولها علماء الكلام بأسلوب مختلف عن أسلوب المتدينين، وكان للفلاسفة أيضاً أسلوبهم الخاص بهم في تناولها؛ بحيث لا تتناقض الأصول العقلية التي أسسوها.

وخلاصة الكلام: إنه في يوم القيامة تأتي أعمال الإنسان لتتجسم نصب عينيه وتظهر على شكل القبائح أو شكل الحمال «يوم تشهد عليهم السنتهم و...»، وقد عالج صدر المتألهين هذه المسألة بأسلوب آخر، واعتبر أن كل عمل فله أثر في النفس وأثر في الخارج، ثم إن نفس الإنسان تتأثر من خلال أعماله وسلوكه، وكما أن أفعال كل إنسان تترك أثراً على الخارج، فإنها تترك أثراً على النفس، ومن هنا كانت الملكات والفضائل والردائل النفسانية نتيجة لأعمال الإنسان. وبشكل عام، كل واحدة من الملكات النفسانية تمتلك ظهوراً في كل واحد من المواطن والقوايل، وكل واحدة من الصفات الجسمانية أو الروحانية تترك أثراً في القابيل بحيث يكون أثراً في المواطن مختلفاً ومتفاوتاً، وكما أن الأعمال

الخارجية تترك آثارها على النفس. فالملكات النفسانية أيضاً تترك أثرها في الخارج: حيث تترك الفضائل والبرذائل النفسانية آثارها على الخارج. مثال ذلك: الغضب. الكبر. العجب. الحسد. وغير ذلك من الكيفيات النفسانية التي تظهر آثارها في الخارج.

والآخرة هي موضع من المواطن، ونشأة من الآخرة. ونيس بعيد أن يتجسم الغضب يوم القيامة على صورة نار محرقة تحرق صاحبها الدنيا مزرمة الآخرة، وأيضاً قد تتجسم بعض الأعمال: كالوجود والعلم وسائر الصفات على شكل سلسيل، وقد يتجسم أكل مال اليتيم في الآخرة على صورة نار في بطونهم. وهكذا قد تتجسم أعمال الإنسان في الدنيا على صورة أعمال أخرى في النشأة الآخرة (ملا صدرا، الرسالة العرشية، ص ١٩٥، والمبدأ والمعاد، ص ٢٤٣).

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

"الإشراق السابع: في كيفية تجسم الأعمال وتصور النيات يوم الآخرة.

إن لكل صفة راسخة أو ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً في كل موطن ونشأة، فقد يكون لصورته واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة.

أولاً ترى أن صورة الجسم الرطب مثلاً كالماء، متى فعلت في جسم قابل للرطوبة فبنتها فصار رطباً مثله، ومتى فعلت في مادة أخرى: كالثوة الحسية أو التخيلية. وانفصلت عن الرطوبة لم يقبل مثلها ولم يصدر رطباً مثله، بل قبلت مثلاًها، فلها أثر في نشأة أخرى غير أثرها في النشأة الأولى.

وكذا قبلت النفس الناعقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرطوبة هي الصورة العقلية الكلية.

فانظر حكم تماوت النشآت في ماهية واحدة، وقس عليها حال كل ماهية بحسب تخالف أنحاء الوجودات، وهذا القدر يكفي للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع أو وعد عليه، فكل من لم يحدث في العلم يجب أن يتأمل في الصفات النفسانية وكيفية منشأتها للآثار والأفعال المتناهية، ليجعل ذلك ذريعة للوصول إلى كيفية استنباع بعض الملكات للآثار المخصوصة في الآخرة.

فكما أن شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه واحمرار وجهه وتسخن بدنه واحتراق مواده، والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم يادونه. وهذه الآثار من صفات الأجسام المادية. وقد صارت نتائج منها في هذا العالم. فلا عجب من أن يلزمها في نشأة ثانية (نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة)، فاحترقت صاحبها. كما يلزمها هنا عند شدة ظهورها حنبران العروق والأوداج واضطراب الأعضاء. وربما يؤدي إلى الأمراض الشديدة. وربما يموت صاحبها غيظاً (الشواهد الربوبية، ص ٢٢٩ - ٢٣٠).

التجلي:

يطلق التجلي على انكشاف حقائق أنوار الغيب للقلوب العسافية، وهو على قسمين.
الأول: هو التجلي الذاتي الذي يكون مبدأ لانكشاف الحقائق الغيبية عن ذات الحق من وراء الحجاب، والثاني: هو التجلي الصفاتي الذي يكون مبدأ منشأ لتلك الصفات والأسماء والحجب النورية (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٥٦ - ٣٥٨).
يعتقد صدر المتألهين بأن للحق (تعالى) تجلياً وظهوراً واحداً على الأشياء والممكنات، وهو بعينه تجلي الحق الثاني على نفس ذاته في مرتبة الأفعال: ذلك لأن الحق يفيض عن ذاته الأشياء بما أنه تام وكامل، فالظهور الثاني على ذاته هو هذا النوع من الإفاضة، وطبعاً من غير المناسب أن يكون الظهور الثاني عين الظهور الأول، لأن الظهور الأول هو تجلي الذات الواجبة في الأفعال: حيث أطلق على هذا التجلي الإفاضة ونفس الرحمن والعلية والتأثير ومحبة الأفعال والتجلي، فتكون منشأ لتكثر الأسماء والصفات.
التجلي الأول هو ظهور الأشياء، والتجلي الثاني هو تكررها، ولو دققنا النظر لوجدنا أن هناك تجلياً وظهوراً واحداً ينحل إلى تجليين وظهورين.
إن جميع الماهيات والممكنات هي مراني لوجود الحق (تعالى) ومجالي للحقيقة المقدسة. ومن خصوصيات المرأة أن تحكي عن الصور المتجلية فيها، نعم، بما أن الممكنات بعيدة عن المبدأ ويعتريها النقص والخلل، فلا يمكنها أن تحكي عن تمام الوجود.

التخلخل:

التخلخل في اللغة هو زيادة حجم الجسم من دون أن يضم جسم آخر إليه، وهو في مقابل التكاثر الذي هو عبارة عن نقصان حجم الجسم من دون أن يزول عنه شيء، واعتبر البعض أن التخلخل عبارة عن انبساط المادة في الكم.
وقال بعض المحققين من الآل الأسفة الذي لا يعتقدون بوجود الخلا في العالم: بأن التخلخل الحقيقي محال، وما نظنه تخلخلاً أو تكاثراً، ما هو إلا دخول الأجسام الغريبة أو خروجها. وبعبارة أخرى، التخلخل عبارة عن الانتفاش الذي يؤدي إلى تباعد الأجزاء ودخول أجزاء مبانة غريبة وبالعكس (الأسفار، ج ٤، ص ٧٦، ١٦٩).

التخيل:

التحيل عبارة عن حركة النفس في المحسوسات، والتفكر هو حركة النفس في المعقولات.

ظن البعض أن التخيل عبارة عن حصول الصور الخيالية في أجزاء من الدماغ، وقد رفض صدر المتألهين هذه العقيدة. واعتبر أن الصور المتخيلة مجردة كسائر الصور الإدراكية، ثم إن المادة الدماغية ليست حاملة الاشكال والصور المختلفة: لأن المادة لا يمكنها

هناك أن تحمل أشكالاً متناقضة ومتضادة ومتقابلة. يعتقد صدر المتألهين بأن الصور الخيالية منفصلة الوجود عن عالم المادة: حيث إن موطنها عالم الخيال — الخيال (الأسفار، ج ٢، ص ٣٦٠).

التداخل:

التداخل أي تباين الأجزاء فيما بينها. وفي الاصطلاح الفلسفي التداخل عبارة عن نفوذ ودخول الأشياء والأجزاء في بعضها البعض: حيث تتحد في اتوسع وانحجم من دون أن يضاف شيء إلى المدخول فيه. وهذا شيء محال: لأنه يلزم منه أن يقع كامل العالم الجسماني في جزء واحد، وبالتالي عدم وجود أي جسم — الجوهر الفرد (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢٠ - ٢١، ٥٦).

التذكر:

من الأبحاث المتنازع فيها بين الفلاسفة هو: هل إن التعلم عبارة عن تذكر أو تعليم؟ وهنا نلاحظ الأشخاص القائلين بأن الروح جسمانية الحدوث. يعتقدون بأن النفس قبل ولادها بالبدن كانت على اطلاع على مجموعة من المعلومات، ثم نسيت هذه المعلومات بعد تعلقها هذا، ثم إنها تتذكر هذه المعلومات بالتدريج. هذا المعنى الذي ذكرناه هو مفاد قصيدة ابن سينا العينية. أما صدر المتألهين القائل بكون الروح جسمانية الحدوث، فإنه يعتبر هذا الرأي أقرب إلى الحس. ومع ذلك نشاهد بعض الاشتباه أو اللغط في سياق عباراته بحيث لا تؤدي هذا المعنى (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٤٩٠).

التركيب الاتحادي:

التركيب الاتحادي هو نوع من التركيب نزول معه خصوصيات الأجزاء: بحيث لا يبقى أي وجود مستقل للأجزاء: كالتركيب بين الجنس والفصل، أو المادة والصورة، وعليه، والتركيب الاتحادي أهم من التركيب العقلي أو الخارجي.

يعتقد البعض بأن التركيب الاتحادي يتعلق فقط بالتركيبات العقلية، وهم يطلقون التركيب الاتحادي على الاتحاد بين المادة والصورة، على أساس أنه يمكن في العقل فقط تحليها إلى مادة وصورة، وليس في الخارج، ثم إن التركيب بين الماهية والوجود هو هذا النوع من الاتحاد.

يقول صدر المتألهين: «لعلك كنت مقروء السمع في طبقات العلوم، أن كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما وإفتراقهما إما بتمام ماهيهما من دون اشتراك ما جوهرية بينهما، أو بشيء من نسخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما، فالمتأثر جنس، والمعينات فصول ومحصلات لطائع نوعية، والتركيب تركيب اتحادي أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصل أفراد شخصية أو سفية، والتركيب تركيب

اقتتراني (الأسفار، ج. ١، السفر الأول، ص ٤٢٧).

يقابل التركيب الاتحادي التركيب الانضمامي، وهو عبارة عن الذي تكون أجزاؤه مستقلة من الناحية الوجودية. فيكون الاتحاد هنا اتحاداً بالضميمة؛ كتركيب البيت من طين وحجر وحديد وغيرها.

التسبيح:

التسبيح هو تجريد الذات الإلهية عن علانق الألوان وشوائب الحداث والإمكان. وهذا شيء لا يحصل إلا من شخص يمتلك التجرد والصفاء. وكلما كان تجرد الإنسان أقوى، وكان ابتعاده عن غواشي المادة أكثر، فإنه يصبح اكمل. يعتقد محي الدين ابن عربي أن للنباتات أيضاً أرواحاً لا يدركها سوى أصحاب الكشف، ويقول: بأننا سمعنا بأن الأحجار تسبح الله (تعالى) بلسان تسمعه آذاننا، ويعتبر صدر المتألهين أن هذا النوع من التسبيح (تسبيح النيات والجماد) يحتاج إلى بسط في القول، وقد يسمع الجهلة هذا الكلام فيعتبرونه من المعاييب. وقد وضع صدر المتألهين بأن كافة الموجودات تسبح الله (تعالى) (تفسير سورة الجمعة، ص ٢٠٢، وتفسير ملا صدرا، ج ٦، ص ١٤٨ - ١٤٩).

التسلسل:

يقول صدر المتألهين: في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات. ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة. وهي أن يتراقى عروض العلوية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلوية معروضاً للمعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور، وإلا فهو التسلسل.

والتسلسل على عدة أنواع:

أ - التسلسل في الأمور الاعتبارية بناءً على اعتبار لمعتبر، وهو المعبر عنه بالتسلسل اليقيني الذي يتوقف مع عدم اعتبار المعتبر إياه. وهذا النوع من التسلسل غير باطل لأنه ليس تسلسلاً حقيقياً.

ب - التسلسل في الحوادث والزمانيات، وهذا النوع ليس باطلاً أيضاً، لأن أجزائه موجودة بالتدرج بحيث لا تجتمع معا في الوجود.

ج - التسلسل في العلل والمعلولات الذي هو عبارة عن ترتب أمور غير متناهية: بحيث تكون كل مرتبة علة لللاحق ومعلولة للسابق. وقد ذكر صدر المتألهين مجموعة من البراهين لإبطال التسلسل (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٤٢ - ١٧٣، ٢٤١ - ٢٤٢).

يقول صدر المتألهين: البراهين المذكورة دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهية، وأن في كل منها مبدأ أول، وأن مبدأ الجميع واحد، وذلك لأن الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة. بل الغاية أقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية؛

لأن الغاية غلة فاعنية لكون الشيء فاعلاً. فإذا ثبت تناهي الفعل الفاعلية والغائية ثبت تناهي الفعل المادية والصورية: لأنه ما أقدم من هاتين. على أن الصورة أيضاً من الفعل الفاعلية باعتبار، فهي داخلة في طبقة الفاعل كالفاعلية. فالبيان الدال على تناهي سلسلة القواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طوائف الفعل. وإن كان استعمالهم له في الفعل الفاعلية (م.ن. ص ١٦٦).

التشخيص:

التشخيص هو من المسائل التي أولاهما صدر المآلهين اهمية خاصة فافرد له رسالة مستقلة.

يقول صدر المثاليين: إن تشخيص الشيء عن كونه متعلق الشركة فيه بحسب نفس تصوره. إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه. فالتشخيص للشيء بمعنى ما به يصير متمتع الاشتراك فيه. لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المذهب الثاني. فإن كل وجود ومشيخص بنفس ذاته. وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص الشيء. فالعقل لا يأنى عن تحوير الاشتراك فيه. وإن ضم إليه الف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخيص. إذ الأول لشيء. بالقياس إلى مشاركات في أمر عام. والثاني باعتبار أنه في نفسه. حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد. مع أن له تشخيصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخيص. فإن النوع المادي المنتشر ما لم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه. لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى...

وما قيل من أن تشخيص الشيء بالفاعل فهو أيضاً صحيح. فإن الفاعل مفرد الوجود. والوجود غير التشخيص. فمفيد الوجود هو مفيد الشخص.... وكذا ما هو مختار لبعض. وهو أن تشخيص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء. لأنك قد علمت أن الماهيات إما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها. لا لأجل مفهوماتها في نفسها. فبالوجود يرتبط كل شيء إلى غلته. وإما هو بعض أهل العلم: من أن الشخص نفس تصوره بمنع الشركة. وليس ذلك بسبب مدوماته. فإن مقومات لذاتها لا تمنع الشركة. ولا بسبب لازم. فإنه متفق فلا يمنع الشركة. ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضاً لا يمنع الشركة. فتعين أن يكون بسبب شادة.

فيجب حمله على التميز الذي هو شرط التشخيص. فإن الهيولي حالها في التشخيص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها... (الشواهد الربوبية. ص ١٨٤. الأسفار. ج ٢. السمر الأول. ص ١٠ - ١٧).

وقد ذكر صدر المثاليين في الشواهد الربوبية عدة أصول اعتبر من خلالها أن ما يشخص الشيء هو نفس وجوده. فاعتبر في الأصل الأول (م.ن) أن تشخيص هذا البدن بما

أنه بدن لهذه النفس هو بالنفس (التي هي صورته الكمالية الباقية التي لا تقبل الزوال).
الأصل الثاني: إن تشخص كل شيء هو وجوده المخصوص به، سواء كان مجرداً أم مادياً. أما الأمراض فجميعها من لوازم التشخيص. وليست من مقوماته، لذلك يجوز أن تتبدل الكميات والكيفيات والأوضاع من صنف إلى صنف آخر، أو من نوع لنوع آخر بحيث يبني الشخص موجوداً بعينه.

الأصل الثالث: إن الشخص الواحد الجوهرى: كالإنسان مثلاً، مؤهل أن يكون في المسيرة الاشتدادية الاتصالية والحركة الجوهرية: بحيث يرتقي في كل لحظة من حد إلى حد آخر، فينال في كل لحظة درجة من الوجود. وتلك الدرجة هي أصله وحقيقته. وما عدا ذلك فهو من آثار ولوازم تلك الدرجة، وكلما كان الوجود أقوى كانت إحاطته بالمراتب السابقة أكثر.

ألا ترى كيف أن الحيوان يقوم بكافة الأعمال والأفعال التي تصدر عن الجماد والنبات، بالإضافة إلى الإحساس والإرادة المختصة به، والإنسان يقوم بكافة الأفعال التي ذكرنا بالإضافة إلى النطق، والعقل يؤدي كافة الأعمال بنوع من الخلافة والإبداع، ثم إن واجب الوجود يفيض كل ما يريد على الموجودات..

وقد أشكل الفخر الرازي على تعيين وتشخيص الطبائع الكلية من أن انضمام التعيين إلى الطبيعة يحتاج إلى أن يكون لها دليلاً قبل الانضمام تعين: (لأن الشيء الذي لا وجود متعين له لا يمكن أن يضم إليه شيء آخر). ثم إن الجواب الذي قدمه الشارح المحقق (كتاب الإشارات للعواجة تفسير الدين الطوسي) ليس كافياً في حل الإشكال. بل إن قطع أساس هذا الإشكال يعود إلى ما حققناه في مسألة الوجود، وكيفية انضمام الوجود للماهية في الذهن. وتقدم الوجود على الماهية في الخارج: (ذلك لأن الوجود عارض على الماهية في الذهن ومنضم إليها، ولكن الوجود في الخارج هو الذي يحقق الماهية، ولهذا السبب يؤدي إلى تعيينها وتشخيصها، فأنوجود في الخارج ليس أمراً منضمّاً إلى الماهية ليجتاز إلى تعيين قبلي وموجودية متقدمة) (الأسفار، ج ١، ص ١٠٥، ٢٨٤، وج ٢، ص ١٠، واثنا عشر الربوبية، ص ١٨٤).

يعتبر صدر المتألهين بما أن الحكماء قد غفلوا عن مسألة أصالة الوجود، وأن تشخص كل شيء، عبارة عن وجوده الخاص، قالوا: بأن تشخص ذات الحق بذاته وتشخص العقول العائية والنفس والأفلاك بلوازم ذاتها، لذلك كان نوعها منحصر في فرداها، وكانت تشخيصات الموجودات المنعصرية والموانيد بالأمور العرضية، ولم يعلموا بأن الأمور العرضية لا يمكنها أن تكون مشخصة للأشياء. هذا خلاصة كلام صدر المتألهين في المسألة.

التصور:

يطلق التصور بالاشتراك اللفظي على أمرين: الأول هو مطلق الحضور الذهني الذي

يرادف العلم ويقسم إلى التصور والتصديق: حيث يقولون له: التصور المطلق والتصور لا بشرط. والثاني يطلق على الحضور الذهني بالاعتبار ومع قيد عدم الإذعان بالنسبة: حيث يقولون له: التصور انساج وبشرط لا.

يعتقد صدر المتألهين بأن التصور مشتق من الصورة. وعند العامة هو موضوع للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم. يطلق عند الحكماء على عدة معاني تشترك جميعها في معنى واحد، وهو ذلك الشيء الذي يصبح الشيء به بالفعل. وهكذا الصور العلمية للأشياء.

التضاد:

تقابل التضاد من شذوله كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال. وأيضاً المتضادان بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف. وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك. ولا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود. كذلك (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣٤٢).

التعقل:

التمثل: أي الإدراك بواسطة العقل. وهو إحضار شيء إلى العقل، وبالتالي الحصول على صورة عارية عن المادة (الأسفار، ج ٦، ص ٢٥٨، وج ١، ص ٢٧٠، ٢٨٩). يعتقد صدر المتألهين أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل والمعقول. صور الأشياء على قسمين:

الأولى: صور الأشياء المادية التي يكون قوامها الوجودي بالمادة والوضع والمكان الخاص. وهكذا صور ليست معقولة بالفعل ولا محسوسة إلا بالعرض.

الثانية: صورها المجردة عن المادة والوضع والمكان على شكل التجريد اتمام. وهذه هي الصور المعقولة بالفعل، أو على شكل التجريد الناقص، فتكون متخيلة أو محسوسة بالفعل. فبالانتقائات إلى هذا التوضيح والتعريف والتقسيم والانتباه إلى الأصل الموجود عند الحكماء، وهو أن الصور المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل واحد من جهة واحدة، والمحسوس أيضاً بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للعائن واحد من دون اختلاف. فهنا لو فرضنا أن المعقول بالفعل هو شيء وجوده لنفسه غير وجوده للعاقل: بحيث يكون عندنا موجودان متغايران، للزم من ذلك اعتبار وجود كل واحد منهما من دون الآخر، والواقع أن هذا المعنى غير صحيح في المعقول بالفعل: ذلك لأن المعقول بالفعل ليس وجوداً آخر سوى أنه ذلك الوجود المعقول بذاته، وليس بشيء آخر ولا يمكن تصور معقولة شيء إلا أن يكون هنا عاقل له. فإذا كان العاقل مغايراً له فيلزم أن لا يمكن تعقله في حد نفسه مع قطع النظر عن العاقل. والنتيجة أن وجوده لن يكون عقلياً، بينما الصور المعقولة لكل الأشياء المجردة عن المادة معقولة بالفعل، سواء تعقلها عاقل أم لم يتعقلها.

والخلاصة: إن الصور المعقولة المجردة على قسمين: الأولى هي المعقولات المجردة على أساس الفطرة والخلقة؛ كالمعقول والنفوس والصور المعقولة الكلية، والثانية هي الصور المجردة بتجريد مجرد. على كل الأحوال. الصور المجردة معقولة بالفعل. تعقلها عاقل أم لم يتعقلها.

ليس حكم معقولية الشيء كحكم متحركيته: ذلك لأنه كلما صرفنا النظر عن المحرك في متحركة الجسم فلن يبقى متحركاً، بل سيكون جسماً، ذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم مفاير له بما هو متحرك، وهذا على خلاف المعقول بالفعل الذي تكون معقوليته بالفعل هي عين معقوليته لنفسه، سواء تعقله فاعل غيره أم لم يتعقله. وبشكل عام، هو عاقل بالفعل ومعقول بالفعل، ولا يوجد أي انفكاك بين العاقلية بالفعل والمعقولية بالفعل (الأسفار، ج ٢، ص ١٤٢، وج ٨، ص ٢٧٥).

والصور المحسوسة على هذا القياس أيضاً: ذلك لأن المحسوسات تقسم إلى قسمين: الأول هو المحسوس بالقوة، والآخر هو المحسوس بالفعل. والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل، والإحساس ليس كما تصوره الحكماء من أنه تجرد الصور المحسوسة عن موادها، وتخيل الصور الخيالية.

والإحساس لا يعني حركة القوة الحاسة إلى الصور المحسوسة الموجودة في المادة كما ظن البعض، وليس هو مجرد إضافة النفس إلى تلك الصور المادية كما تصور البعض الآخر، بل يحصل الإحساس من خلال فيضان الصور النورية الإدراكية من واهب الصور: حيث يحصل من ذلك الفيضان الإدراك والشعور.

إذاً، وذاك الحاس بالفعل والمحسوس بالفعل، ولا يوجد قبله أي حاس أو محسوس إلا بالقوة، بينما وجود الصور في المواد هو من معدات ذلك الفيضان.

وقيل أيضاً: إن التعقل ليس بواسطة حلول الصور المعقولة في العاقل، بل من خلال مثول الصور المعقولة في مقابل العقل، واتحاد النفس معها، والتخيل كذلك أيضاً. هذا خلاصة عقائد صدر المتألهين في مسألة التعقل — اتحاد العاقل والمعقول.

التعلق:

التعلق عبارة عن الارتباط بين أمرين وبعبارة أخرى، هو ارتباط شيء بشيء آخر بسبب الحاجة الموجودة بين المتعلق والمتعلق به. ويمتلك التعلق أقساماً متعددة على أساس القوة والضعف وكيفية الارتباط والتعلق.

أ: التعلق على أساس الماهية والمعنى. وهو أقوى التعلقات: كتعلق الماهية بالوجود. ب: التعلق على أساس الذات والتحقيقة. حيث تعلق ذات وحقيقة الشيء بأمر آخر: كتعلق الممكن بالواجب.

ج: التعلق على أساس الذات والنوعية بذات المتعلق به ونوعيته: كتعلق العرض

بمعروضه.

د. التعلق على أساس الوجود والتشخص حدوداً وبناءً بطبيعة ونوعية المتعلق به: كتعلق المادة بالضرورة.

هـ. التعلق على أساس الوجود حدوداً وليس بقاءً: كتعلق النفس بالبدن. حيث يقول صدر المتألهين:

النفس جسمانية الحدوث.

و: التعلق على أساس الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود. وليس على أساس أصل الوجود: كتعلق النفس بالبدن عند أكثر الحكماء الذين يقولون: أن تعلق النفس بالبدن بعد بلوغه التصوري، فتكون النفس عندهم روحانية الحدوث. والانس انما تفتت موجودة قبل الأبدان. حيث تتعلق الأنفس بالأبدان الدنيوية لاجل كسب الكمالات والفضيلة (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٢٥).

التعین:

أي التقرر في العين. وتعنيته بمعنى أصابه بالعين. وتعين الرجل: أي رآه يقيناً، وتعين الشيء عليه: أي إن الشيء المعين لازم عليه. وتستعمل كلمة التعين في الاصطلاح الفلسفي بما يرادف: التشخص.

يعتبر صدر المتألهين أن تعين الأشياء غير تشخصها: لأن التعين امر نسبي والتشخص ليس نسبياً. بل هو كيفية وجود الشيء وهويته. وبشكل عام، التعين عبارة عن ما به امتياز الشيء عن غيره. بحيث لا يشاركه أي شيء غيره في ذات الامر. فقد يكون ما به الامتياز من الذات كتعين واجب الوجود المميز بالذات عن الممكنات، وكعينات المشايخ الإمكانيات والمضاهيم العقلية في الذهن: حيث يكون تعينها عن ذاتها. وقد يكون ما به الامتياز رانداً على الذات، مثلاً ما به يمتاز الكاتب عن الأمي وهو الكتابة، فالكتابة امر راند على الذات. وقد يكون ما به الامتياز امراً مذهبياً، أي بواسطة عدم حصول امر: كامتياز الأمي عن الكاتب بعدم الكتابة. وقد يكون ما به الامتياز مركباً من امرين وجودي وعاملي. وقد يتعين امر واحد بكافة اقسام التعيينات. مثال ذلك: إن الإنسان يمتاز عن الفرس بذاته: حيث يكون هناك حقيقة وجودية في الفرد تميزه عن الحسنة الوجودية الموجودة في فرد آخر: كزيد الرحيم الذي يمتاز عن زيد القهار، وزيد العالم الذي يمتاز عن زيد الجاهل: حيث يكون ما به الامتياز امراً مذهبياً، وامتياز الكاتب غير الخياط عن الكاتب الخياط... (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٥-١٦).

خلاصة الكلام: إن ما به الامتياز هو شيء راند على الذات. واكل متعين امر مستقل يميزه عن غيره. وهذا الامر الذي ما به الامتياز راند على كل واحد من المتعينين، كامتياز الكاتب عن الأمي بالكتابة. وقد يمتاز المتعين بواسطة امر عده: أي عدم حصول ذلك

الامر الزائد له: كاستياز الأمي عن الكاتب بعدم الكتابة. إذا. وجود الكتابة للكاتب هو ما به التعين. وعدم الكتابة للأمي ما به التعين له أيضاً.

بناءً على ذلك. فالتعين الزائد على ذات المتعين قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً. وقد يتركب من وجودي وعدمي. وقد يحصل لكل نوع جميع أنواع التعينات: مثلاً الإنسان يمتاز بذاته عن الفرس. ويمتاز عن شخص من الأشخاص بواسطة صفة وجودية فيكون لكل فرد من افراد الإنسان خصوصية زائدة على ذاته تعينه من بين باقي الأفراد: كزيد الرحيم الممتاز والمختلف عن عمر القهار. وقد يمتاز بعض أفراد الإنسان عن البعض الآخر بواسطة صفة عدمية: كالإنسان الجاهل الذي يمتاز عن الإنسان العالم بعدم العلم. والكاتب غير الخياط الذي يمتاز عن الخياط غير الكاتب بصفة وجودية وعدم صفة. وبالعكس. ثم إن كافة التعينات الزائدة من لوازم الوجود. حتى إن تمايز الأعدام يكون باعتبار وجوداتها. هذه الوجودات التي تحصل عادة في أذهان المعتبرين أو باعتبار وجود ملكاتها. (وليس على شكل أن تقوم الذات بتمييز الأعلام).

يعتقد صدر المثاليين بأن تمايز الأشياء بالصفات الزائدة يعود إلى تمايز الصفات ذاتها وتمايز الصفات يكون بانتمائها (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٠٦ - ١٠٧. وج ٢، السفر الأول، ص ١٥ - ١٧).

التقابل:

يطلق التقابل على النسبة الواقعة بين أمرين لا يجتمعان من جهة واحدة في محل واحد. ويطلق على هذين الأمرين المتقابلين.

وبشكل عام. فالأمران المتباينان ولو جزئياً- متقابلان. أما الأمور المتقابلة. فهي على أربعة أقسام: حيث إن التقابل يقع بواحد من هذه الوجوه:

١- تقابل السلب والإيجاب.

٢- تقابل الضدين.

٣- تقابل التضاد.

٤- تقابل العدم والملكة.

يقول صدر المثاليين في الشواهد: قد أشرنا إلى أن الهوية من أحوال الوحدة. كما إن الغيرية من أقسام الكثرة. فمن أنحاء الغيرية التقابل. والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً في شيء واحد من جهة واحدة. وذلك على أنحاء:

الأول: تقابل السلب والإيجاب لا في القضية وحدها. بل وفي مثل قولك فرس ولا فرس. فالقضيتان المختلفتان بالإيجاب والسلب متناقضتان.

أما قولهم: نقيض كل شيء رفعه. فلا تكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها. بحث لفظي: لأن التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة إلى التأويل بأن

المذكور أعظم من الرفع والمرفوع به.

والثاني: تقابل المتضايقين، وهما الوجوديان يعقل أحدهما مع تعقل الآخر، كالملة والمعلول، والمضاف الحقيقي هي الإضافة لا المحمول عليه، ولا المركب منهما، وهو المشهور، وهكذا في كل مشتق.

والثالث: تقابل التضاد، والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد بينهما غاية الخلاف، كما في اصطلاح الإلهيين، أو المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع، كما في اصطلاح المنطقيين.

واعتبر جماعة: المحل بدل الموضوع فأنثبتوا التضاد بين صور العناصر، وستعلم ما هو الحق في ذلك.

والرابع: تقابل العدم والملكة، في المشهور هو القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء: كالقدرة على الإبصار، والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه: كالعمى لا كالجر وقيل فتح البصر.

والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء أسر عما فيه إمكان وجوده أو في بعض مقوماته، فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردودية التي هي قبلها، وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعشى، وانتفاء اللحية للمرأة الممكنة لنوعها، كل هذه عديمات وليس هذا عدماً بحتاً لأشترائط الإمكان فيه، فيكذب على المعدم لهذا (الشواهد الربوبية، ص ٦٣ - ٦٤).

التقدم والتأخر:

التقدم: أي الأمام، والمتقدم هو الواقع في المقدمة، والأمام بجهة من الجهات، والتأخر هو الذي يقابل التقدم.

يقول صدر المتألهين: إن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً: كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإن القبلات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المنفضية لذاتها، لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن شاء الله.

والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى، بل بواسطة معنى آخر، فيقترب في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم: كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساري، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدم والتأخر هيهما هو الوجود أو الزمان، وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة، فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية، بل في الوجود، كذلك إذا قيل أن العلة متقدمة على المعلول، فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده، فالتقدم والتأخر

والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها، لا بأمر آخر، وفي الأشياء بنفس وجوداتها لا بانفصافها. وسيأتي لك زيادة أيضاً في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب. وقد استوضح ها هنا أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت، لا بالتواطؤ مطلقاً (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٦، و ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥٧).

وقال: إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم والتأخر، ومما يذكر ها هنا أن من التقدم أن يكون بالمرتبة، ومنه بالطبع، ومنه بالشرف، ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية. وها هنا قسمان آخران سنذكرهما:

أما بالمرتبة، فكلما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مقدم. كما يقال: إن بغداد قبل الكوفة...

وأما الذي بالطبع: فكتقدم الواحد على الاثنين، والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر، ولا يرتفع هو برفع المتأخر، والاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه.

وأما الذي بالعلية، وهو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر، فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب: لأنه سبب للمتأخر.

وأما الذي بالشرف والفضل، فكما يقال: إن محمداً ﷺ مقدم على سائر الأنبياء (ع). وأما الذي بالزمان، فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع، فإن التقدم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدم المتأخر. بخلاف ما في الطبع: حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر.

وأما المتقدمان اللذان أشرنا إليهما، فأحدهما هو التقدم بالحقيقة: كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به. وثانيهما هو التقدم والتأخر به، وهذا ضرب غامض في أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا الراسخون، فإن للحق (تعالى) عندهم مقامات في الإلهية، كما أن له شؤوناً ذاتية أيضاً لا تتلم بها أحديته الخاصة.

وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي بهذا النحو من التقدم: إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات الملول تقدم بالعلية... (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥٤).

تقدم الفعل على القوة:

يقول صدر المتألهين: إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقاً، وهذا مذهب أكثر الناس وجههم: حيث زعموا أن المادة قبل الصورة، والجنس قبل الفصل، ولا نظام العالم قبل نظامه، وماهية الممكن قبله وجوده، وليس الأمر كذلك.

والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل، وهم تفرقوا في هذا

فِرْقاً وَتَحْزِيباً أَحْزَاباً . ثم يقول صدر المتألهين: إن القوة متأخرة مطلقاً عن الفعل (م.ن. ص ٥٧)

التقدير:

التقدير يعني ترتيب أمر بمقداره. كما جاء: وَنَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ، ويعتقد صدر المتألهين أنه قد يراد من هذا: أننا خلقنا الأبدان الآخروية عند الموت، وقسمناها على هيئات مختلفة بين أرواحكم بحيث تتناسب وأعمالكم وأخلاقكم. (الواقعة/ ١٨٤) .

التقوى:

أطلقت كلمة التقوى في القرآن الكريم على ثلاثة أمور:

١- الإيابة والخشية. «وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا» (٤١/٢)

٢- الطاعة والعبادة «إِنَّمَا إِلَهُ الْبَنَاتِ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (سورة البقرة: آية ١٠٢)
تنزيه القلب من الذنوب: حيث تشكل حدة يئنة التقوى هذا المعنى: «وَمَنْ يَطْعَمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» .

وقيل: إن منازل التقوى ثلاثة.

- التقوى من الشر.

- التقوى من البدعة.

- التقوى من المعاصي (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٥٢).

التكاثف:

التكاثف عبارة عن نقصان مقدار وحجم الجسم من دون أن يتفصل منه شيء. وقد يطلق التكاثف على الاندماج «التخلخل (الأسفار، ج ٤، ص ٧٦، ١٦٩).

التكلم:

التكلم صفة نفسانية مؤثرة مشدقة من الكلم به دنى الجرح. وفائدته الإعلام والإظهار. والذين يقولون: إن الكلام صفة للمتكلم، فإنهم يريدون بذلك المتكلمية، والذين قالوا: إن الكلام صفة قائمة بالمتكلم، فإنهم يريدون بذلك قيام الفعل بالفاعل، وليس قيام العرض بالموضوع، والذين قالوا: إن التكلم هو الذي يوجد الكلام، فإن مقصودهم من الكلام معنى قائم بنفس المتكلم من خلال حركة فم المتكلم، وليس سكونه، وهو ذاك الهواء الخارج من جوف المتكلم — الكلام (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢-٥).

التكليف:

التكليف صفة المكلف. والمكلف هو الذي وصل إلى سن البلوغ وامتلك سلامة في الفكر والجسم. يعتقد صدر المتألهين أن المتسود من التكليف إنجاز الأعمال وتركها وتطهير

القلب. بناءً على ما تدل عليه الظواهر القرآنية.

يقول صدر المتألهين: (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ٤٧-٤٩، ٢٣٠)

"الخامسة: إن المقصود من التكليف إنما هو تطهير القلب - على ما دلت عليه ظواهر القرآن - فلو قدرنا إنساناً مشغول القلب دائماً بالله (تعالى): بحيث لو اشتغل بهذه التكليف الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله (تعالى). وجب أن تسقط عنه هذه التكليف الظاهرة، فإن الفقهاء القياسيين قالوا: إذا لاح المقصود والحكمة في التكليف وجب اتباع الحكم المعقول، لا اتباع الظواهر.

إن مخالفة التكليف وترك العبادات من العبد، لماذا يصير منشأً للعذاب وباعثاً له (تعالى) على العقاب، مع أن ذاته مستغنية عن طاعة العبد، منزّهة عن لذة الانتقام، متعالية عن الغرض الحاصل له من تعذيب المجرم والإيلام؟

والجواب: إن تكليف الله عباده يجري مجرى تكليف الطبيب، فإذا غلبت عليه الحرارة، أمره بشرب المبردات، وهو غني عن شربه، لا يضره مخالفته، ولا ينفعه موافقته، كما اعترف به المعترض ويساعدنا عليه، ولكن النفع والضرر يرجعان إلى المريض ويلزمان لأفعاله، وإنما الطبيب مرشد فقط، فإن وفق المريض حتى وافق الطبيب يشفاً ويتخلص من ألم المرض، وإن لم يوفق وخالف تماذ به المرض وهلك، وبقاؤه وهلاكه سيان عند الطبيب لاستغناؤه عن بقائه وقتائه.

فكما إن الله خلق للشفاء سبباً مقضياً إليه، فكذلك للسعادة الأخروية سبباً وهو الطاعة ونهي النفس عن الهوى بالمجاهدة المركزية لها عن رذائل الأخلاق، ورذائل الأخلاق مشقيات للنفس، في الدنيا، مهلكات في الآخرة، كما أن رذائل الأخلاق ممرضات للبدن في الدنيا، والمعاصي - بالإضافة إلى حياة الآخرة - كالسموم بالإضافة إلى حياة الدنيا، وللنفوس طبيب كما إن للأجساد طبيباً. والأنبياء (عليهم السلام) أطباء النفوس، يرشدون الخلق إلى طريق الفلاح بتمهيد التكليف المركزية للقلوب.

فالأشاعرة حيث نسبوا الأفعال إلى الله (تعالى)، فقد أساءوا الأدب وتجاسروا في حق الحق، وما عرفوا حكمة الإيجاد وترتيب النظام. وجعلوا علم التكليف، فكيف أجابوا عمن سألهم من الملكف الذي قيل له: "إفعل، أو لا تفعل؟" وبمن تعلق الأمر والنهي؟ وإلى من توجهت الشريعة النبوية؟ فكانت الشريعة كلها هباءً وعبثاً، وغاية السعي والطاعة ضياعاً وهدرأ.

وليس متعلق التكليف ما يسمونه بالكسب، إذ لا تأثير له عند من يقول به، بل الذي يتعلق به التكليف وينوط به الشريعة اقتدار لمليف من العبد مندرج في الاقتدار الإلهي؛ كاندراج نور الكواكب والسرّاج في نور الشمس، فيعلم بالدليل أن للكواكب نوراً متبسطاً على وجه الأرض، لكن ما ندركه لسلطان نور الشمس كما يعطي الحس في أفعال العباد، إن الفعل لهم حس وشرع. وإن الاقتدار الإلهي مندرج فيه يدركه العقل بالبرهان، ولا يدركه

الحسن: كاندراج نور الشمس في نور الكوكب، وهو عين نور الشمس، والكوكب لها مجلى،
والثالثة: إن ورود الأسر بالتكليف إما لفائدة، أو لا لفائدة: فإن كان الأول، فهي عاتدة
إلى المعبود، أو إلى العابد، والأول محال: لأنه كامل الذات بذاته لا بغيره، وإن كان الثاني
فهي إما عاجلة أو آجلة، والأول باطل: لأن التكاليف كلها مشاق وآلام في الدنيا، والثاني
عبث: لأن جميع الفوائد محسورة في دفع الألم وحصول اللذة، والله قادر على تحصيلها
للعبد ابتداء من غير توسيط العبادة والمشقة، فيكون توسيطها عبثاً، وهو ممتنع على
الحكيم، وكذلك حكم السق الثاني.

والرابعة: إن العبد غير موحد لأفعاله، لما تقرر أن المؤثر في الوجود هو الله، ولأن العبد
غير عالم بتفاصيل ما يفعله، ومن لا يعلم شيئاً بنفائسه لا يكون موجداً له، فالأمر له
بذلك تكليف بالممتنع، وهو محال.

ولكن من هذه الشبهة جواب تحقيقي عقلي مذكور في مسائل أخرى سابقة، فعليك
باستخراجه، والأشاعرة أجابوا عن الكل، بأنه يحسن عندنا من الله كل شيء، سواء كان
تكليفاً بما لا يطاق أم غيره: لأنه خالق مالك، والمالك يتصرف في عبده حيث يشاء، ولا
اعتراض لأحد في ملكه.

وأجيب أيضاً: أن أصحاب هذه الشبهة أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف، فهذا
تكليف بعدم التكليف وإنه متناقض.

وإن لمنكر التكاليف وحوها من الشبه، نذكرها مع الإشارة إلى الجواب عنها:
الأولى: إن التكليف حال استواء دواعي العبد إلى الفعل والترك، أو حال رجحان دواعي
أحدهما؛ فعلى الأول يستحيل وقوع المأمور به والتكليف غير واقع ولا جائز: عند الأكثر، لأن
الممكن ما لم يترجح وجوده لم يقع، إذ من تجويز الترجيح من غير مرجح ينسد اثبات
الصنيع، وعلى الثاني فالمرجوح ممتنع الوقوع، والإنزام ترجيح المرجوح، فالراجع واجب
الوقوع، فالتكليف بالراجع تكليف بإيجاد ما يجب وقوعه، وبالمرجوح بما يمتنع وقوعه
وكلاهما مستحيلان.

والثانية: إن المكلف به إن علم الله في الأزل وقوعه فخلاف معلومه محال، فلا فائدة
في ورود الأمر، وإن علم بعدم وقوعه فالتكليف به تكليف بالمحال، وكلاهما عبث وسمه،
والله منزّه عنهما، وإن لم يعلم - لا هذا ولا ذلك - فهو قول بالجهل في حقه، فهو باطل.

التكوين:

التكوين هو إيجاد الشيء المسبوق بالمادة والمدة: كالمواليد والمركبات من العناصر
(الشواهد الربوبية، ص ٢٨٢)، يقول صدر المتألهين حول تكوين النبات، الحيوان والإنسان:

"الإشراق الرابع: في تكوين النبات والحكمة فيها:

لما كان مزاج النبات أقرب إلى الاعتدال من مزاج المعادن، فتخطي خطوة إلى جانب

القدس وقد جرت سنة الله تعالى: أن من قرب إليه شبراً، فربّه ذراعاً، فافاد له خلة صورة كمالية يستبقي بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد.

فانظر كيف تم الجود الواجب الحق نقصان الديمومة الشخصية في هذا الصنف بإعطاء الديمومة النوعية، فوهى قسطه من البقاء، فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدأ لشخص آخر.

ولما لم يحصل كماله الشخصي أول مرة لكون مادته جزءاً لمادة شخص سابق، رتب له النامية الموجبة لزيادة في الأقطار على نسبة محفوظة لانتقة.

وما توقف ضلها على التغذي جعل لها الغاية، وجعل للغاية خوام من قوى أربع. جاذبة يأنبها بما يتصرف فيه، وهاضمة ومحللة للغذاء معدة إياها لتصرف الغاية، وماسكة تحفظها مدة لتصرف المتصرف، ودافعة لئلا يقبل المشابهة.

الإشراق الخامس: في تكوّن الحيوان:

إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أتم من النبات قبلت من الواجب كمالاً أشرف. وهي النفس الحيوانية، وحد النفس على ما يعم الأرضيات هي: كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

فالكمال جنس يعم الحدود وغيره: لأنه عبارة عما يتم به النوع، وهو وإن كان من باب المضاف إلا أنه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس: لأن الحد ليس لحقيقتها الجوهرية بل لمفهوم النفسية، وهي إضافة خاصة.

واحترز بالأول من كمالات ثواني كالعلم وغيرها من الأفاعيل واللوازم، وبالطبيعي عن الكمال للجسم الصناعي، وبالألي عن صور العناصر والمعادن: إذ المراد به اشتغال الجسم على آلات وقوى نفسانية لا على مجرد أجزاء مختلفة، وبقيد ذي حياة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأس من يجعل النفس للفلك الكلي والكواكب والأفلاك الجزئية: كالجوارح والتدوير عنده بمنزلة الآلات وقواها كالفرع للنفس.

وأما عند الداهيين إلى أن لكل كرة في الفلكيات نفساً على حدة، فلا حاجة إلى هذا التقيد، ولهذا لم يذكره الأكثرون.

وذكر بعضهم (كأبي البركات) عوض قولهم: "آلي" فيقال: "كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة".

وزادوا في الحيوانات الأرضية قولهم: "من شأنه أن يحس ويحرك".

وهذه النفس وقواها بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم إلى مدركة ومحركة. والمحركة إما باعثة على الحركة أو فاعلة لها، والباعثة هي الشوقية المذعنة لمدرجات الخيال أو الوهم أو العقل العملي بتوسطهما، فيحمل الإدراك لها على أن ينبعث إلى طلب أو هرب

بحسب السوانج. وإها شعبتان شهوانية باعثة على جلب الضروري، أو النافع طلباً للذة، وخشبية حاملة على دفع وهرب من الضرر طلباً للانتقام. وتخدمها قوة منبثة في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات يجذب الأوتار والرباطات وإرخانها وتمديدها.

تبصرة: فالحركات الاختيارية مباد مترتبة أبعداً عن عالم الحركة والمادة الخيال أو الوجدان أما فوقهما، ثم القوة الشوقية وما بعدها وقبل التفاعلة قوة أخرى تسمى بالإرادة أو الكراهة.

استنارة عرشية: الحركات الطبيعية: كالحركات الاختيارية الحيوانية في أن لها مباد مترتبة، بعضها من عالم العقل والتأثير، وبعضها من عالم النفس والتقدير. وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير. وقد تبين هذا مما سبق.

والفارق بين تحركات الحيوان وبين غيرها أن في الحيوان إرادة متفنة حسب دواعيه وقواه المختلفة، لتركبه من العناصر المتضادة وإرادة غيره على نظام واحد ليساطلته، وهكذا النبات وإن كان مركباً ذا قوى متعددة، إلا أن للجميع مذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً إلى الأسباب الخارجة عن دواعٍ مختلفة خارقة عن قصدتها.

عناية الهية: الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطنفسها إلى أكدرها، أما في الحيوان، فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعي. وأما في الإنسان، فهذه المحافظة مع ما ينوسل بها الشخص إلى اكتساب، الخير الحقيقي والكمال الأبدي بحسب العلم والعمل.

فالعناية الأتلية جعلت في جملة الحيوانات داعية الجوع والعطش لتدعو نفوسها إلى الأكل والشرب، ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم التحلل والزوال، لأجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة، وجعلت لنفوسها أيضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضية لأبدانها، لتحرض النفوس على حفظ الأبدان من الآفات إلى أجل مملوم.

الإشراق الثامن: في تكون الإنسان وقوى نفسه،

إن العناصر إذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جداً، وسلكت طريقاً إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني جداً، وقطعت من القوس العروجي أكثر مما قطعت سائر النفوس والصور، واختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسانر القوى النباتية والحيوانية، فإن نسبة الكمال إلى الكمال كنسبة القابل إلى القابل، فإذا بلغت المواد بامتزجتها غاية الاستعداد، وتوسطت غاية التوسط الممكن من تضاد الأضراف، فاعتدلت وتشبهت في اعتدال كيميائيتها الهادم لقوة التضاد بالسبع الشداد، الخالية عن

الأضداد، استعدت لقبول فيض أكمل وجوهر أعلى، فقبلت من التأثير الإلهي ما قبله الجرم السماوي والمرش الرحماني من قوة روحانية مدركة للكليات والجزئيات، متصرفة في المعاني والصور.

فهي في الإنسان: كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما يدرك الأمور الكلية. ويفعل الأعمال الفكرية، فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان: علامة وعماله، فبالأولى: تدرك التصورات والتصادقات، ويعتقد الحق والباطل فيما يعقل ويدرك ويسمى بالعقل النظري. وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك ويسمى بالعقل العملي، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الأفعال والصناعات، مختارة للخير، أو ما يظن خيراً، ولها الجريزة والبلاهة. والمتوسط بينهما المسمى بالحكمة، وهي من الأخلاق، لا من العلوم المنقسمة إلى الحكمتين العملية والنظرية: لأنها - وخصوصاً الأخيرة - منها كلما كانت أكثر كانت أفضل.

وهذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة بها في كثير من الأمور، ويكون الرأي الكلي عند النظري والرأي الجزئي عند العملي المعتد نحو المعمول. حكمة مشرعية: النفس عند بلوغها إلى كمالها العقلي واستغنائها عن الحركات والأفكار تصير قوتها واحدة، فيصير علمها عملاً وعملها علماً، كما إن العلم والقدرة في المفارقات بالنسبة إلى تحتها واحد.

تبصرة: إن للإنسان من بين الكائنات خواص ونوازم عجيبية، وأخص خواصه تصور المعاني المجردة من المواد كل التجريد، والتوصل إلى معرفة المجهولات العقلية من المعلومات بالفكر والروية.

ثم إن له تصرفاً في أمور جزئية وتصرفاً في أمور كلية. واثاني فيه اعتقاد فقط من غير أن تصير سبباً لفعل دون فعل إلا بضم آراء جزئية، فإذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوة الروية قوى أخرى في أفعالها البدنية من الحركات الاختيارية.

أولها الشوقية الباعثة، وأخيرتها الماعلة المحركة للعضلات بالمباشرة، وكل هذا يستمد في الابتداء من القوة المتصرفة في الكليات بإعطاء القوانين وكبريات القياس فيما يروى، كما يستمد من التي بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئية.

فللنفس في ذاتها قوتان: نظرية وعملية - كما تقدم - تلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشر، وهي للواجب والممكن والمتع. وهذه للجميل والقبيح والمباح، فلهما شدة وضعف في الفعليات، ورأي وطن في العقليات، والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البذل هاهنا إلا نادراً: كإصابة العين من بعض النفوس الشريرة.

وأما الأفعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهي في مقام آخر.

وأما النظري فله حاجة إليه وإلى العملي ابتداءً لا دائماً، بل، قد يكتفي بذاته هاهنا كما في النشأة الآخرة، إن كان الإنسان من صنف الأعالى والمقربين.

وأما إن كان من أصحاب اليمين، فمبدأ أفعاليه وتصوراته العقل العملي وبه تكون سعادته في الآخرة لما سنبين: إن الجنة وأشجارها وأنهارها وحورها وقصورها وسائر الأسطة الأخروية ما مئة من تصورات النفس الجزئية وشهواتها. كما أشير إليه من قواه (نعماني): «ولكم فيها ما تدعون». وقوله: «وفيها ما نشتهي أنفس وتلد الأعين».

وإن كان من أهل الشقاوة، فالقياس هكذا في كون العملي منشأً للتعذب بما يخرج به ويكتسب بيده «من حميم وتصلية جحيم»: فجوهر النفس مسعد لأن يستكمل ضرباً من الاستكمال. ويتور بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظري: ولأن يتحرز عن الآفات ويتجرد عن الظلمات بالعقل العملي إن شاء الله ولكل منهما مراتب أربع .

تلازم الصورة والهيولي:

أعلم أنك لما علمت أن الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولي أيضاً فمقترة لذاتها إلى الصورة، فعلمت أن بينهما خلافة ذاتية ليست بمجرد الاتفاق، وكل شيتين تكون العلاقة بينهما ذاتية. فلا يخلو إما أن تكون تلك العلاقة علاقة التضاييف، أو علاقة العلية والمعلولية.

أما الأولى، فغير ثابتة بينهما: لأن ذات كل واحد منهما غير معقوله بالقياس إلى الأخرى نظراً إلى ذاتيتهما، وإن كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلية تحت المضاعف، إن لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هي قوة أو ذات قوة له أو استعداد أو ذات استعداد له، وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل إلا بالقواس إلى ما يتم ويكمل بهما، لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما، مع قلع النظر عن مفهوم اسم كل منهما، والائتم يحتاج في استلزام كل منهما للأخر إلى برهان: لأنهما كالتضاييفين.

وأما الثانية، فهي وإن كانت في بادئ الأمر تحتل قسمين: أحدهما أن يكونا متكافئين، والآخر أن لا يكونا كذلك، لكن الشق الأول وهو كون الشيتين بحيث يكون كل منهما علة للآخر ينسخ بادئ توجه من العقل... ثم الشق الثاني على قسمين: أحدهما أن يكون كلاهما معلولي علة واحدة، والآخر أن يكون أحدهما بخصوصه علة، والآخر بخصوصه معلول، لكن يستحيل أن يكون كلاهما معاً صادريين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما، وإلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو فرق الموضع...

ومن هنا ينكشف لدى العاقل البصير، أن الجسم لا يكون مسبباً لوجود أصلاً، لا بتمامه، ولا بأحد جزئيه؛ وذلك لأن المادة امر عديمي، وكذا ما يتضمن عليها من حيث يشمل عليها. وأما الصورة: فلأن تأثيرها في شيء بتوسط المادة؛ لأنها لو استغنت عن المادة في فعلها، فالأولى أن يستغني عنها في وجودها في نفسها؛ إذ الإيجاد يتقوم بالوجود، والتالي محال.

فكذا المقدم. فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة. فتكون المادة علة قريبة لوجود الشيء، وهو محال...

... وظهر مع ذلك أن الصورة ليست سبباً تاماً ولا علة فاعلية، وأن هناك لا محالة شيئاً وراء الصورة تتعلق به الهيولى لتفويض عنه، وهو جوهر نوري إلهي، وفعل قدسي سبباني. لاستحالة كونه جوهرأ نفسانياً فضلاً عن كونه صورة أو طبيعة جرمية، لكن يستحيل أن تكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة أصلاً، بل إنما يتم الأمر بهما جميعاً. فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بأذن رب الصورة المجردة، ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة، دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى، إذ لا ذات لها أصلاً إلا بالصور.... لأنه إذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولى، أدامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة... (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٣٦-١٥٤).

التناسخ:

جاء التناسخ بمعنى الإزالة والإبطال وبمعنى النقل وجاء أيضاً بمعنى انتقال مكتوب إلى مكتوب آخر. وتناسخ الورثة: أي موتهم واحداً بعد الآخر. وتناسخت الأزمنة: بمعنى أن الأزمنة توالى الواحدة بعد الأخرى. وأخيراً النسخ والتناسخ يعني انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر بعد فساد البدن الأول من دون حصول أية فاصلة بينهما. الظاهر أن فيثاغورس وأتباعه أول من تحدث عن انتقال النفوس الناطقة إلى أبدان أخرى: حيث أخذت هذه العقيدة تتطور شيئاً فشيئاً. خلاصة ذلك.

أ - انتقال النفوس الإنسانية إلى اجساد الحيوانات: بحيث يكون هناك تناسب في الصفات الأخلاقية.

ب - انتقال الأنفس الناطقة الإنسانية إلى أبدان البشر الآخرين.

ج - الانتقال إلى اجسام النباتات.

د - الانتقال إلى الجمادات.

هـ - الانتقال بشكل صعودي من النبات إلى الحيوان، ثم إلى الإنسان.

و - الانتقال بشكل نزولي من العقول والمفارقات إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى النبات.

ز - الانتقال إلى الأبدان البرزخية. وهذا البرزخ هو غير البرزخ المتوسط بين المفارقات والأجسام.

ح - انتقال النفوس إلى الاجرام الفلكية بعد تلاشي البدن.

ط - انتقال نفوس الأشقياء إلى اجساد الحيوانات. والسعداء إلى الإنسان.

ي - انتقال نفوس الكاملين إلى المفارقات. وعقول الآخرين إلى أبدان البشر.

عمل صدر المتألهين على رد عقائد التناسخية، واعتبر أن تعلق الأنفس بالأبدان ذاتي

لها، والتركيب بينهما هو تركيب اتحادي.
يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

”الإشراق التاسع: في أن النفوس لا تتناسخ:
إن التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء:

أحدها: انتقال نفس من بدن إلى بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة، بأن يموت حيوان وتنتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان، سواء كان من الأخس إلى الأشرف، أم بالعكس، وهذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره.

وثانيها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروي مناسب لصفات وأخلاقها المكتسبة في الدنيا، فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته، كما سينكشف لك عند إثباتنا المعاد الجسماني، وهذا امر محقق عند أئمة الكشف والشهود، ثابت منقول من أرباب الشرائع والملل، ولهذا قيل: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخة، وعليه يحمل ما ورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب، وظني أن ما نقل عن أساطين الحكمة: كإفلاطون ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمة من الأنبياء (سلام الله عليهم أجمعين)، من إصرارهم على مذهب التناسخ، هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نياتهم وأعمالهم «وجدوا ما عملوا حاضراً»، وشاهدوا أيضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية، تكرر أعمال جسمانية يناسبها، حتى يصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة، صرحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغائبة: كقوله (تعالى): «ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم»، أي على صور الحيوانات المتكسدة الرؤوس، وقوله: «وإذا الوحوش حشرت»، وقوله: «تشهد عليهم أسننتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون». وقوله: «قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا»، وقوله: «اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون».

وفي الحديث عنه ﷺ: «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى وَجْهِهِمْ مَخْلُفَةً: يَحْشَرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ. يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير، كما تمشون تموتون، وكما تنامون تيمنون».

فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر، فترى الصور أناساً وفي الباطن غير تلك الصور، من ملك أو شيطان أو كلب أو خنزير أو اسد أو غير ذلك، من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه.

وثالثها: ما يعسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن، لقلبة القوة الانسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفة من حيوان آخر. وهذا أيضاً جائز، بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوة

عقولهم. ومسح البواطن قد كثر في هذا الزمان. كما ظهر المسح في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بني إسرائيل. كما قال سبحانه: «وجعل منهم القردة والخنازير» وكونوا قردة خاسئين».

وأما مسح صورة الباطن دون الظاهر، فكقول النبي ﷺ في صفة قوم من أمته: «إخوان العلائية أعداء السريرة. ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم قلوب الذئاب، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين. فهذا مسح البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة إنسان، والله العاصم من هذه القواصم».

يعتقد صدر المتألهين أن حشر وبعث البشر في أبدان أخرى خاصة. هذا لا يعني التناسخ، ومن غير الصحيح أن يحصل الانتقال إلى أبدان أخرى، بل الصحيح أن الأبدان الأخروية هي فيض جديد من الحق.

وقد رد صدر المتألهين عقيدة شهاب الدين الذي يقول بانتقال النفوس إلى بعض الأجرام الفلكية، واعتبر أن النفس حاملة البدن وليس أن البدن حامل للنفس، والنفس هي المقومة والمحصلة للبدن، وهي التي تحركه وتكون منشأ للعديد من الأفعال.

يعتقد صدر المتألهين بأن جميع قوى البدن ظل للنفس، فالقوى القائمة بالبدن وأعضائه التي تشكل الإنسان الطبيعي ظل للنفس، فتصبح النفس مديرة للبدن، واعتبر أن كل إنسان هو إنسانان لا بل ثلاثة، الإنسان الطبيعي، الإنسان النفسي، والإنسان العقلي.

قال صدر المتألهين: «واعلم أن القوى القائمة بالبدن وأعضائه، وهو الإنسان الطبيعي ظلال، ومثل للنفس المدبرة قواها، وهي الإنسان النفسي الأخروي. وذلك الإنسان البرزخي بقواه وأعضائه النفسانية ظلال، ومثل للإنسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعي وأعضاؤه وهيئته ظلال ظلال ومثل مثل لما في العقل الإنساني...»

وقد نقلنا عن المعلم الأول صريح القول: بأن الإنسان العقلي فيه جميع الأعضاء التي هي الإنسان الحسي على وجه لا نؤثر به.

وقال أيضاً في مواضع أخرى من كتابه: إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي، ولست أعني هو هما، لكن أعني به أنه يتصل بهما؛ لأنه ضم لهما، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي، وبعض أفاعيل الإنسان النفساني، وذلك أن في الإنسان الحسي كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي، فقد جمع الحسي كلتا الكلمتين، إلا أنها فيه ضعيفة قليلة لأنه ضم الضم. فقد بان أن الإنسان الأول العالي حساس. إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي، وأنه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي... (الأسفار ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٢، ٧٠، ٧٢).

التناسل:

التناسل من المصطلحات الخاصة بصدر المتألهين؛ حيث أخذها عن أرسطو، ويقصد منها انتعاق في الكون (الرسائل، ص ٨٩).

التناقض:

إن نقبض كل شيء هو دفعه، فتقبض الكاتب هو لا كاتب، ونقبض زيد هو لا زيد، يتعلق التناقض بالقضايا وتختلف القضيةتان بالسلب والإيجاب في حال مراعاة ثمانية شروطاً، هي التوحدة، (الموضوع، المحمول، المكان، الشرط، الأجزاء، الإضافة، الكل، الزمان)، ويعتقد صدر المتألهين بوجود شرط آخر في القضايا الطبيعية، وهو التوحدة في الحمل (ليس المحمول)، ويجب الالتفات إلى شرط آخر في المحصورات (الموجبة الكلية والحزنية السالبة الكلية والحزنية)، وهو الاختلاف في الكمية، لأنهما لو كانا كليتين فإنه سيبقى كاذباً حتى مع رعاية شروط التوحدات الثمانية، كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان إنسان؛ حيث تكون هذه القضية كاذبة. وهناك شرط آخر في القضايا الموجهة، وهو الاختلاف في الجهة.

التوحيد:

البحث عن المبدأ والتعداد من أهم المسائل الفلسفية. وقد أقيمت الآلاف من البراهين على إثبات مبدأ الخلق أي ذات الحق (تعالى) وتوحيد ذاته وصفاته من خلال فرق كلاسية وفلسفية وعرفانية. وهنا نقتصر على دليل أو دليلين مما ذكره صدر المتألهين في الأسفار. يقول: وأعلم أن الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة، وكل وجهة هو مولها، لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، ونسب البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به (تعالى) عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله. واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء يتوسلون إلى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيرهم، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف.

وقد أثير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾. وإلى هذه الطريقة بقوله (تعالى): ﴿ثأولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٦-٤٢).

يقوم هذا البرهان على أساس أصالة الوجود ووحدته، وبشكل عام، يقوم أساس برهان الصديقين على أصل مفاده: إن الوجود حقيقة عينية واحدة وبسيطة ومنبسطة على كافة موجودات العالم، ثم إن اختلاف مراتب الوجود إنما هو بانكمال والقدس والشدة والضعف، وغايته هو تلك المرتبة التي هي أكمل المراتب التي لا تتعلق بغيرها؛ بحيث لا يمكن تصور ما

هو اكمل منها. ثم إن صرف الوجود ومراتبه عبارة عن أفعاله وأسمائه وآثاره: حيث تكون جميعها من مراتب الوجود المنبسط القائمة بذات الوجود. وبعبارة أخرى: إننا في برهان الصديقين نسير إلى المرتبة الكاملة في الوجود عبر المراتب الناقصة والنازلة، كما نسير نحو نور الأنوار في الفلسفة الإشراقية عبر الأنوار الطولية والعرضية، أي من دل بذاته على ذاته.

ثم إن صدر المتألهين، وبعد ذكره لبرهان الصديقين الذي احتل جزءاً كبيراً من كتابه، تعرضَ لأدلة أخرى، من جملةتها برهان الطبيعيين وبراهين المتكلمين القائمة على أساس بطلان الدور والتسلسل، وقد تعرض لبرهان إبراهيم الخليل: أي برهان "إني" الذي يسير فيه من المعلوم إلى العلة: حيث استدل على وجود النور المعنوي ونور الأنوار من خلال وجود الأنوار الجزئية. وقد تعرض صدر المتألهين لبرهان آخر عن طريق النفس: حيث اعتبره أشرف البراهين. ولكنه دون مرتبة الصديقين.

يعتبر صدر المتألهين في باب التوحيد أنه من غير الصحيح وجود هويتين قائمتين بذات نفسيهما، لأن وجوب الوجود على هذا الفرض سيصبح معنى مشتركاً بين الاثنين. وبالتالي فسيكون عارضاً عليهما، وبالتالي سيكون عندنا ماهيتان مشتركتان في وجوب الوجود، وهنا يعتقد صدر المتألهين أولاً بأن الماهيات أمور اعتبارية، وثانياً الوجوب المشترك أمر اعتباري أيضاً، وثالثاً يعتبر أن الوجود واحد. وهذا هو أساس الاستدلال: أي أن الوجود واحد ذو مراتب، ويكون واجب الوجود هو مرتبته الأشد والأكمل: بحيث لا يمكن تصور أن يكون اثنان في المرتبة الأشد والأكمل.

يقول صدر المتألهين: بأن الماهيات تنتزع من مراتب الوجود، ويلزم من ذلك انتزاع ماهيتين بحيث تكون كلتاها اعتباريتين (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٩-٦٣).

يلزم من إثبات التوحيد نفى الشرك والشريك، وقد ذكر صدر المتألهين مجموعة من الأدلة لنفي الشريك عن الباري (تعالى). وأهم برهان لإثبات المطلوب هو بسيط الحقيقة: حيث اعتبر أن بسيط الحقيقة كل الأشياء، وقد تبين أيضاً أن واجب الوجود تمام الأشياء حيث تعود كافة الأشياء إليه. وعليه، فلا يمكن أن يخرج أي شيء واقعي وحقيقي عن دائرته الوجودية ليكون شريكاً أو جزءاً له، فهو كل الوجود في عين بساطته.

وبشكل عام، فإن من أهم البراهين التي ابتكرها صدر المتألهين لإثبات توحيد الذات والصفات، هو أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات، واعتبر صدر المتألهين هذه المسألة من الفواض التي لا يصل إليها إلا من كان عنده علم لدني. أما القاعدة المذكورة، فهي على النحو التالي: كل بسيط الحقيقة كل الأشياء، وكل الأشياء الوجودية، ما عدا الأمور المتعلقة بالقياس والأعدام.

يعتقد صدر المتألهين أن كل موضوع مصداق لسلب المحمول (السلب العدولي). فهو مركب بشكل مواطاة أو اشتقاق. وبعبارة أوضح، لو لاحظنا القضية التالية: "الإنسان لا

فرس أو مسلوب عنه الفرسية ، فلا، هنا تعبر عن قضية سائبة موجودة الموضوع. وكل قضية موجودة الموضوع هي قضية معدولة، وبشكل عام، هي انوجية سائبة المحمول. وبناءً على ذلك، فالموضوع في هذه القضية موجود، ولكنه وجود سلب عنه وجود الفرسية. أما تحليل هذه القضية، فهو على النحو التالي:

أولاً: أن يحضر إلى ذهن صورة الموضوع أو المحمول السلبى: أي صورة الإنسان وصورة لا الفرسية.

وثانياً: مقايسة العنصرين بحيث نسلب إحداهما عن الأخرى، وهنا نعلم أن (افراد الإنسان) هي غير الأفراد التي يصدق عليها المحمول. طبعاً هذه المغايرة قد تكون بحسب الخارج، أو بحسب الذهن؛ أي باعتبار المادة والصورة، أم الجنس والفصل؛ مثلاً لو قلنا: زيد ليس بكاتب، وقلنا ليس زيد بكاتب، فهنا صورة زيد ليست به، إنها صورة ليس بكاتب، لو كانت عينها للزم من ذلك أن يكون زيد من حيث هو زيد شيئاً عديمياً؛ ذلك لأن ليس بكاتب مفهوم عديمي. إذاً يجب أن يكون الموضوع هنا مركباً من صورة زيد وأمر آخر يكون سلب الكتابة عن زيد بواسطة: أي ما يعبر عنه بمجوز سلب الكتابة: من قبيل القوة والاستعداد وغيرها من الأمور. وبشكل عام، هو شيء موجود في زيد فتتمكن من خلاله من سلب شيء عنه. إذاً هنا حثيتان: إحداهما حثية النقصان والأخرى حثية الكمال والوجود والفعلية، فزيد ليس بكاتب يمتلك هتتين:

١- جهة الوجود والفعلية.

٢- جهة النقصان والقوة التي هي ليس بكاتب.

إذاً، زيد يمتلك خصوصيات وجودية وخصوصيات عدمية. ولكن هذه التركيبات غير موجودة في البسيط؛ حيث لا يوجد فيه جهة قوة واستعداد. إذاً، لا يوجد فيه جهات نقص، وعليه، فلا يسلب عنه شيء سوى سلب النقصان والأعدام.

ثم وضع صدر المثالين المسألة قائلاً: إنك إذا حددت نوعاً محصلاً: كماهية الإنسان مثلاً، بأنه حيوان ناطق، يجب عليك أن تحضر معانيه وتبسطه. ويقصد من قولك الشارح لماهية أنه لا يزيد عليه شيء، وأما يبقى شيء من معاني ذاته وأجزاء ماهية، إلا وقد ذكر في هذا القول الوجيز أو غير الوجيز، وإلا لم يكن هذا الحد حاداً تاماً له. فبشروط في ماهية الإنسان وحده أن لا تكون شيئاً آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق. فهو فرض أن في الوجود نوعاً محصلاً جامعاً بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الإنسان، معاني أخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك. لم يكن ذلك النوع إنساناً، بل شيئاً آخر أتم وجوداً منه. وإنما أردنا بقولنا نوعاً محصلاً، ما تحصل وجوده، لا ما تحصل حده ومعناه فقط، فإن الأنواع الإضافية كالحيوان أو الجسم النامي، وإن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم، إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلك المعنى معنى آخر كمالي لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافي ومعناه، ولهذا إذا أضيف إلى الجسم النامي الحساس

يحمل على المجموع الذي هو الحيوان، الجسم النامي وكذا يحمل على الإنسان، الحيوان... إذا تقرر هذا فنقول: إن العرفاء قد اصطالحوا في إطلاق الوجود المطلق والوجود المتقيد على غير ما اشتهر بين أهل النظر، فإن الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محسوراً في أمر معين محدود بحد خاص، والوجود المتقيد بخلافه... وكما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص. فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في انكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون، فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عامة ناطقة بالتسبيح... (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١١٠-١٢٠).

التوحيد الخاص:

يعتقد صدر المتألهين أن التوحيد الخاص هو مرتبة حق اليقين، والوصول إلى مقام أن لا مؤثر في الوجود إلا الله. وأن الوجود حقيقة واحدة لا يؤثر فيها إلا الله (تعالى). ثم إن الماهيات الإمكانية وجودها ليس حقيقياً، لا بل وجودها بانطباع نور الوجود، وليست هي المظاهر في جميع المظاهر والماهيات، أو المشهودة في كافة الشؤون: حيث إن هذه انحالات هي للوجود فقط... ثم إن التعدد والتكثر والتكرار في مظاهر الوجود، وليس في ذاته (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٣٨).
التهور: — الشجاعة.

ث

الثابت:

يقول صدر المتألهين حول عقيدة بعض المتكلمين: وربما أثبتوا واسطة بين الوجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم، وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالاً. وكان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب.. وإما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية. فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل، جاز أن يكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج. وإن عنوا غير ذلك كان باطلاً. ولا خبر عنه ولا به (الأسفار، ج ١، ص ٧٦).

الثقل:

الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة الملموسة، وقيل في تعريف ذلك: الثقل عبارة عن قوة طبيعية في الجسم يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع، والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.

والثقل مبدأ وموجب حركة الجسم إلى المركز. والخفة إلى المحيط، وكلاهما يوجبان تباعد جسم عن جسم آخر.

وهناك تعريف آخر، وهو أن الثقل عبارة عن ميل الجسم إلى الأسفل. والخفة ميله إلى العلو، وقيل في تعريف آخر: الثقل هو ميل طبيعي للجسم للسافل، والخفة ميله إلى طرف العلو (الآثار، ج ٤، ص ٧٧، ٨٢).

ج

الجبر:

الجبر في اللغة بمعنى إصلاح الجبيرة جَبَرَ وَانْجَبَرَ وَتَجَبَّرَ وَاجْتَبَرَ: أي الإصلاح والترميم. وهي بمعنى عدم حاجة النفيير، وبمعنى إلزام الفعل والإكراه والإجبار. والتجبر بمعنى العتو والتكبر.

والمقصود بالجبر بالمفهوم الفلسفي إجبار الإنسان في أفعاله.

وتعتبر مسألة الجبر والاختيار واحدة من المسائل الفلسفية الكلامية التي عجز أكثر الفلاسفة والمتكلمين عن حلها.

أما توضيح المسألة فهي: هل أن الناس في أفعالهم وحركاتهم مجبرين أو مختارين؟ أو أن إرادة الله (تعالى) شاملة لكافة أفعال وحركات وسكنات الناس؟ أو أننا نقوم بأفعالنا عن إرادة وإدراك وشمورة؟ أو العكس: بمعنى أن أفعالنا ناشئة من مبدأ آخر، كما أن وجودنا صادر عن مبدأ آخر. وبالتالي لا اختيار لنا؟ (المشاعر - ص ٦٢. تفسير ملا صدرا، ص ٢٩٤).

بهذه الصورة التي طرحناها عالج المتكلمون هذه المسألة.

أما الحكماء، فقد عالجوا القضية من جهة أخرى: فيما أننا بشر نملك شعوراً وعقلاً وإرادة. فهل في أفعالنا مقهورون للطبيعة والحوادث والمحيط، وتابعين للعلل والمعلولات الخاصة؟ أو ليس الأمر كذلك؟ هل إن أفعالنا تابعة لقانون العلية والمعلولية الخاص؟ أو أن نظام الطبيعة يسوقنا إلى أطراف نظامه؟

يقول المتكلم: إننا لو كنا غير مختارين في أفعالنا، فما معنى إرسال الرسل وإنزال الكتب والأحكام العبادية وغيرها؟

وإذا كنا مختارين، فما معنى القضاء والقدر واللوح المحفوظ والمحو والإثبات، وقدرة الله والآيات الإختيارية التي تحدثت عن إرادة الله الذي «يضل من يشاء ويهدي...»؟

ومن وجهة نظر الفيلسوف ما معنى قانون العلية والنظام الطبيعي. إذا كان الإنسان مختاراً؟ وإذا كان مجبراً. فما الحاجة إلى القوانين والأنظمة الاجتماعية والأخلاقية؟ ولماذا يفكر كل إنسان بشكل مختلف عن الإنسان الآخر؟

هل إن قاعدة العلية هي أمر استثنائي؟ وهل من وجود للعية والمعلولية في الحركات والأفعال والحاجيات الانسانية؟ وهل أننا لا نخضع في أفعالنا لنظام وقواعد العلية والمعلولية؟ إذا، لماذا يعرض للإنسان في بعض الأوقات بعض الأفكار والعقائد، وتعرض له في أوقات أخرى أفكار مختلفة عنها؟

إن أفعال وحركات وتصرفات البشر عند الحوادث تختلف في الأزمنة والأمكنة. وهنا تشير إلى عقائد ونظريات أصحاب العقل بشكل مختصر.

أ - ذهب جماعة كالمعتزلة ومن يعدو حذوهم إلى أن الله (تعالى) أوجد العباد وأقدرهم

على تلك الأفعال. وفوض إليهم الاختيار. فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال وفق مشيئتهم...

ب - وذهب جماعة أخرى؛ كالشاعرة إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بمرادته (تعالى) من غير واسطة، سواء كان من الأمور القائمة بذاتها أم الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد.

ج - وذهبت طائفة أخرى. وهم الحكماء، وخواص اصحابنا الإمامية (رضوان الله عليهم) إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة. فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر، كما مر من الذي لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر. فقدرته في غاية الكمال. فيفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قائلاتها المتفاوتة بحسب الإمكانات. فبعضها صادرة عنه بلا سبب، وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة. فلا تدخل مثل ذلك الوجود إلا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده. وهو مسبب الأسباب من غير مسبب. وليس ذلك نقصان في الندرة. بل النقصان في القابلية.

د - وذهبت طائفة أخرى. وهم النراسخون في العلم إلى أن الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال. وترتيبها في القرب والبعد من الحق الأول والذات الأحدية. تجمعها حقيقة واحدة إنهيّة جامعة لجميع حقائقها وضبقاتها. لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد. وهو الحق (سبحانه) بل بمعنى أن تلك الحقيقة الإلهية، مع أنها في غاية البساطة والأحدية. ينفذ نورها في بقع السماوات والأرضين (الأسفار ج ١). السفر الثالث، ص ٣٦٩).

... وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين علي بن أبي طالب: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين: إذ ليس المراد منه أن في فعل العبد تركيبياً من التجبر والتفويض. ولا أيضاً معناه أن فيه خلواً عنهما، ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنه مضطر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ. بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور. ومجبور من الوجه الذي هو مختار. وأن اختياره بعينه اضطراره. وقول القائل: حير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب.

بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج من مكسور طرفيهما: كالماء الفاتر الذي يقال: لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما، فهذا معنى قولهم: إن التوسط بين الأضداد بمنزلة الخلو عنها. وقد يكون الجامع لها بوجه أعلى وأبسط من غير تضاد وتراحم بينهما. وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجواهر الفلك عند التحقيق، فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع على وجه أعلى. وأبسطهما توجد في هذا العالم لأن التي توجد منها إنما يفيض منها وبواسطتها. فالتوسط بهذا المعنى خبير من التوسط بالمعنى الأول، فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية. والمذهب الثاني كالبرودة المائية. والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر، والرابع كحال الفلك عند التحقيق: حيث ليست حرارتها عند برودتها مع

شدتهما جميعاً .

من المؤيدات على هذا الأمر أن الإنسان مخلوق على صورة الخالق، وأن كافة الصفات والقوى الموجودة في الخالق موجودة في الإنسان، من جعلتها قدرة الحق، ولا بد من وجود إرادة وقدرة واختيار في الإنسان يكون مظهرها التام.

وبشكل عام، فإن كل فعل ينجز بعد حصول علته التامة؛ بحيث إذا لم تحصل العلة فإن الأفعال لن تنجز. أما حول الجبر والاختيار، فإن الناظر إلى السبب والعللة الأولى يجد أن وجود الأسباب والعلة الأولى ليست في اختيار وقدرة الفاعل، فإنه سيحكم بالجبر. ولكن هذا الحكم غير صحيح؛ ذلك لأن السبب القريب للفعل هو إرادة وقدرة العبد.

ومن نظر إلى سبب الفعل القريب حكم بالاختيار، وهذا حكم غير صحيح أيضاً؛ ذلك لأن صدور الفعل لا يستند فقط إلى العلة والسبب القريب، والحق أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين؛ بمعنى أن علم الفاعل وإرادته هي مبدأ التأثير في الشيء، أعم من كونه أمراً واحداً أو أموراً متعددة، وسواء كان عين الفاعل كذا الفاعل في الباري (تعالى) أم غيره. كما في غير ذات الحق كان الفاعل مختاراً أو كان صدور الفعل عنه بإرادته وعلمه ورضاه .

وقد قدم صدر المتألهين شرحاً مفصلاً لمسألة الجبر والقدر، وقال: إذا كانت نسبة أفعال العبد إلى الله بواسطة المعارف المحقق، فهي حق وصواب، وهي باطلة إن كانت عن جاهل متكلم، ثم تعرض بشكل مختصر لعقائد أبو الحسن الأشعري والمعتزلة، وقال حول مسألة الأمر بين الأمرين: (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢١٨، ٢٢٩، ٢٢٦).

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى تحقيق الجبر والقدر، فأقول: إن نسبة أفعال العباد كلها إلى الله، إن وقع من المعارف المحقق فهو حق وصواب، وإن وقع من الجاهل المتكلم فهو باطل وخطأ، وكذا تنزيه الله عنها جميعاً، إن وقع من السابقين الأولين والحكماء الشامخين والعرفاء الراسخين فهو أدب وتجريد، وإن وقع من الحكيم الباحث أو المتكلم القوال من أهل الاعتزال فهو سوء أدب وتعطيل، وفتح باب التأويل في أكثر الآيات، وسد عظيم لطريق الاهتداء بأنوار التنزيل.

أما نسبة البعض كالخيرات إليه تعالى والبعض الآخر كالشرور إلى غيره فمما له وجه عند الطائفتين الأوليين كل بحسب حاله ومقامه، وأما لو وقع من غيرهما من أصحاب الفكر أو الرواية، فيوشك أن يكون فيه قرع باب الشوية في الاعتقاد، ولا يأمن من قائله من أن يعجب عن نور الحق يوم المعاد.

أما أهل الجبر وأصحاب أبي الحسن الأشعري، فلعدم التزامهم قاعدة التحسين والتفجيع العقلين، ولا محافظتهم على القوانين العقلية. حملوا الإضلال المنسوب إليه (تعالى) على كونه خالق الضلال والكفر فيهم، فصدهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه، وربما قالوا: هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللفظ؛ لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء

ضالاً، كما أن الإخراج والإدخال عبارة عن جعل الشيء خارجاً وداخلياً، وقالت المعتزلة: هذا التأويل غير جائز لغة وعقلاً؛ أما اللغة فالوجه: أحدها: أنه لا يقال لمن منع غيره عن سلوك الطريق جبراً، أنه أضله، بل يقال: نصره ومنعه، وإنما يقال: أضله، إذا أغواه ولبس عليه، وثانيها: أنه وصف إبليس وهرعون وغيرهما بالإضلال، وهم كانوا خالقين للضلال في قلب أحد بالاتفاق مع أن إطلاق لفظ المضل عليهم على سبيل الحقيقة اللغوية دون المجاز.

الجدة:

الجدة هي واحدة من المقولات التسع العرفية، ويقال لها مضولة الملك أيضاً، وهي هيئة تحصل بسبب كون "جسم في محيط ب كله أو ببعضه؛ بحيث ينتقل المحيط مع انتقال المحاط، كالتمسك والتمسك، وهو إما طبيعي أو غير طبيعي (الأسفار، ج ٣، ص ٧٩، ١٨٨ و ج ٤، ص ٢٢٢).

الجزء:

هو مبدأ تشكيل الكل - الكل (م.ن. ص ٢١٢ و ج ٥، ص ٢٥، ٢٧).
الجبرية: الحكمة (الأسفار، ج ٤، ص ١١٦ و ج ٩، ص ٨٧).

الجزاف:

الجزاف هو أن يكون التخيل مبدأ الفعل من دون فكر ورؤية.

الجسم:

الجسم عبارة عن جهره متحيز قابل للإشارة الحسية واللمس، أو أنه جوهر قابل لفرض الأبعاد الثلاثة، أو أنه جوهر طويل عريض عميق، أو أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة.

يقول صدر المتألهين في تعريف الجسم: "في ماهية الجسم الطبيعي:

إن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويات الأعيان، وإن الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ومرض لها العموم والاشتراك في العقل، ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات، وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية.

ومعنى عروض الوجود لها انصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البدهي، لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها، لاستحالة ذلك كما علمت مراراً، وبالجملة، الوجود هو نفسه موجود في الخارج ويكون متقدماً ومتأخراً وعلة ومعلولاً، وكل علة فهي في رتبة الوجود

أشرف وأقوى وأشد وأعلى من معلولها، وكل معلول فهو في رتبة الكون أخس وأدون وأنزل من علته، حتى تنتهي سلسلة الوجود في جانب العلية إلى مرتبة الجلالة والرفعة والقوة، يعيظ بجميع المراتب والنشآت، ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات، ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الأرض والسموات، وكذا تنتهي في جانب المعلولية وجهة القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته، بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي، ذو الأبعاد المكانية والزمانية، وليس له من الجمعية والتحصّل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه، ولا يندمج حضوره في غيبته، ولا تتشابه وحدته في قوى كثرته، وهو كالجسم: فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر. وهكذا فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية، ولا بد أن تصل نوبة الوجود: لأن كل وجود هو مبدأ أثر، وأثره أيضاً نعو من الوجود وأنقص منه، وهكذا فلو لم تنته سلسلة الوجود إلى شيء، تكون حيثية وجوده متضمنة لحيثية عدمه، ويلزم عدم الوقوف إلى حد، فلا توجد الهيولى التي هي معض القوة والإمكان، لكن لا بد من وجودها كما ستعلم، وهذا: اعني الصورة الجسمية، وإن كان أمراً ظلمانياً، إلا أنه من مراتب نور الوجود، فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شراً، وعدم إيجادها بخللاً، وإمساكاً من مبدعه، وهو غير جائز على المبدأ الفيّاض المقدس عن النقص والإمكان على مقتضى البرهان. ولأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات، لنهوض البراهين الدالة على تنامي المتربات في الوجود ترتباً ذاتياً عالياً ومعلولياً، فينسد بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة، لا سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المحدثات والعائدات، وايضاً لو لم تنته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن تنحصر الممكنات في العقول، فإن ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور، والأعراض كالكم والكيف والأيّن والمتى وغيرها، لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم، فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكيمة تدل دلالة عقلية على تحقق امتدادات انجوهية في الوجود، مع قطع النظر عن ما يوجب الحسن من وجود جوهر معتد فيها بين السطوح والنهايات، حامل للكيفيات المحسوسة، فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر، وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة انكم كما ستقف على الفرق بينهما، وقد عرّفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه: بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة.

ونقل عن الشيخ أنه متردد في أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له، وابطل الفخر النرازي كونه حداً بأن الجوهر لا يصلح جنساً للجسم. ولا قابلية الأبعاد فضلاً له (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢).

في الإشارة إلى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم وإثبات وجودها وتحقيق إنيتها: بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز.

إن في الأجسام سخناً تتوارد عليه الصور والهيئات، ولها خميرة تختلف عليها الاستحالات والانقلابات، ولا يحتاج الجمهور في إثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم: اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها، فإن كل من له استيهال مخاضية علمية، يعلم ويمتدق يقيناً بانفكر أو الحدس، ان التراب يصير نطفة، والنطفة تصير جسد إنسان أو حيوان، والبنر يصير شجراً، والشجر يسير رماداً أو فحماً.

فدلهم أن الهولوى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد، بل وقع الاتفاق من اعتلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والهيئات، ألا أنها عند الإشرافين ومن تبعهم نفس الجسم الذي هو أمر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهرية يسمى جسماً، ومن حيث إضافته وقبوله للصور والتقدير يسمى مادة.

وعند المشائين ومن يحدو حدودهم جوهر أيسر يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة، يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد. قابل للما قدير والأعراض والصور اللاحقة، وهو الجسم، فانجسم عندهم مركب في حقيقته من الهولوى ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة، وعند أصحاب ديمقراطيس، أجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل، وعند قوم آخرهم المتكلمون على شعبيهم وتكثرتهم، هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم، فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين، إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحل، والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهولوى.

نعم من زعم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهولوى والاتصال العرضي، يكون مذهبه اشبه بمذهبه من مذهب المشائين، وبقي الفرق بينهما بأن تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما، ما، صورة، وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية، ويكون المحل شخصاً واحداً عنده وأتصاصاً متعددة عندهم.

ونسبة مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس إلى مذهب الإشرافين: لأن هذين مشتركان في عدم جسمية الهولوى مع جوهريتها وقبولها للانقسام، ومفترقان في نهاية الأقسام وعدمها، وذلك مشتركان في جسميتها، ومفترقان في كون الأقسام جميعها حاصلة بالفعل أو بالقوة (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١١٢-١١٩).

الجسم التعليمي:

الجسم التعليمي هو موضوع علم الهندسة. بشكل عام، بتركيب الجسم عند المشائين من المادة والصورة، والصورة على شكلين: الأولى هي الصورة الجسمية وهي مطلق الجسمية. والثانية: هي الصورة النوعية التي تنقسم الأجسام إلى أنواع مختلفة، فتوزع النبات ونوع الحيوان ونوع المعدن مثلاً، هي أجسام قبل كونها نبات، وحيوان ومعدن، إذ، يختلف الجسم المطلق عن الجسم النامي، والجسم الناضق والجسم الحساس، تنقسم الأول هي الصورة

الجسمية. والثاني هي الصورة النوعية: حيث إن الأجسام تمتلك خصوصيات وحالات وعوارض خاصة، فالجسم الحيواني جسم وحيوان وله لون وامتدادات: أي طول وعرض وعمق، ومن هذه الجهة هو جسم تعليمي: أي امتلاكه للامتدادات الثلاثة (الأسفار، ج، ٢، السفر الثاني، ص ٨٨، ٩٥، ١١٩، ١٢١). وتوضيح ذلك: إن الجسم من حيث أنه جسم يمتلك اتصالاً وجودياً وصورة غينية هي مغناه الذي بالفعل. إذاً، لكل جسم جهتان من حيث أنه مجرد الجسمية والفعل والقوة، وله حيثيتان: الوجوب والإمكان.

وللجسم ماهية مركبة من الجنس والفصل، وجنسه هو الجوهرية، وفصله هو المفهوم ذو الأبعاد الثلاثة، ولكل ماهية حد: أي جنس وفصل، والفصل والجنس هما جزءا الماهية المنتزعتان منها، ويجب أن يكون في كل ماهية ميدان، مبدأ الجنس ومبدأ الفصل، والمعروف أن الجنس يؤخذ من المادة الخارجية، والفصل من الصورة الخارجية، والجنس والفصل المقلبان يحاذيان المادة والصورة الخارجيتان، فصل الجسم عبارة عن الممتد في الجهات الثلاثة بشكل مطلق، وهو الوصف الاتصالي، وجنسه هو الجوهرية المأخوذة من هيولى الجسم.

الجعل:

الجعل بمعنى الوضع والخلق والادارة والظن، الشروع والإنعطاء.

وفي المصطلح الفلسفي عبارة عن أثر الفاعل الخاص بحيث يتناسب ومعنى الخلق. وتطرح مسألة الجعل بعد انتهاء البحث في قاعدة: كل ممكن زوج تركيبى له وجود وماهية. وقد طرحت هذه القضية على شكل أن أياً من الوجود والماهية مجعول أولاً وبالذات، وأيهما مجعول بالعرض؟ وهل أن أثر الفاعل أولاً وبالذات هو الوجود أو الماهية، أو أن كليهما غير مجعول. بل إن أثر الجاعل هو اتصاف المادية بالوجود؟ وهنا يوجد مجموعة من النظريات، قال البعض: إن الماهية هي المجعلة بالذات. والوجود مجعول بالعرض.

وقال البعض الآخر: إن الوجود هو المجعول بالذات. والماهية مجعولة بالعرض. وهي عبارة عن حدود الوجود، لا بل إن الوجود في كثرة الأشياء هو المجعول بالذات، والوجود هو الأصل في التقرر.

وقال آخرون: إن نفس صيرورة الماهيات، موجودة هو المجعول بالذات.

وقال آخرون: إن المجعول بالذات هو مفهوم الوجود بها هو وجود. (الأسفار، ج، ١، السفر الأول، ص ٢٩٦ - ٤٠٠)

يقول صدر المتألهين: إن انحاء الوجودات هي المجعلة بالذات والمعلولة بالذات، وذلك بالجعل الإبداعي البسيط الذي يخرج من كتم العدم بالإفاضة الخاصة والتجلي الأول، ثم في التجلي الثاني تظهر الكثرات الصفاتية والأسنادية.

الجعل البسيط:

قال صدر المتألهين: «الجعل إما بسيط، وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته، مقدس عن شوب تركيب، وإما مؤلف، وهو جعل الشيء شيئاً وتصويره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية.
والأثر المترتب على الجعل البسيط هو مفاد الهلية البسيطة...» (م.ن. ص ٣٩٧).

الجنة والنار:

وقع البحث بين أهل الكلام في أن هل الجنة والنار مخلوقتان أم لا؟ يقول صدر المتألهين: إن الآيات القرآنية تدل بوضوح على أنهما مخلوقتان. لمزيد من المعلومات يمكن مراجعة الجنة وجهنم (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١٧٠).
قد وقع الاختلاف في: هل إن الجنة والنار مخلوقتان أم لا؟ والآية القرآنية صريحة في كونهما مخلوقتين: أما النار فلأنه (تعالى) قال في صفتها «أعدت للكافرين» وهذا صريح في وجودها. وأما الجنة فقال في آية أخرى: «أعدت للمتقين» وبضاً قوله ههنا: «وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات» دال على وجودها: لأنه إخبار عن وقوع هذا الملك، وحصول الملك في الحال يقتضي وجود المملوك في الحال، فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان.

وكذلك قوله تعالى: «وإن جهنم محيطة بالكافرين» (٥٤/٢٩) يدل على وجود النار، ووجود النار دال على وجود الجنة، لعدم النقول بالفصل.

الجنة:

يعتبر البحث حول الجنة من الأبحاث الكلامية: حيث ذكرها صدر المتألهين في أغلب آثاره، من جملتها الشواهد الربوبية، يقول:

«الإشراق الثالث عشر في الجنة والنار»

يجب أن يعلم: إن الجنة التي خرج منها أبونا وزوجته لخطيئتهما غير جنة الآخرة التي وعِد المتقون بوجبه: لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم ودوار السماوات وانتهاء الدنيا، وإن كانتا متفتحتين في الحقيقة والجوهر.

وبيان ذلك: إن الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع إلى الله، وكانت النهاية في كل حركة حين البداية مرتبة، وغيرها وجوداً وكمالاً، فكان بين جنة هيولى الأرواح، وهي المسماة عند المحققين من أهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ أخذ الميثاق من الذرية، وبين جنة صعود الأشباح مطابقة: لأن حركات الوجود نزولاً على حدود حركات ارتقاعاً على التعاكس بين السلسلتين، وكل مرتبة من أحدهما غير نظيرته من الأخرى، لا غيبها من كل وجه، وإلا

نظم تحصيل الحاصل وهو محال.

وبهذا المعنى قال العرفاء: «إن الله لا يتجلى في صورة مرتين، وقد شبهوا هاتين السلسلتين بقوسي الدائرة. إشعاراً بأن الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية. وأما مكان الجنة والنار، فاعلم أنه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم: لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا. والجنة والنار من عالم الأخرة. فمكانهما في داخل حجب السماوات والأرض. ولهما مظاهر في هذا العالم. وعليها تحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما، والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة. ذكرنا وجه التوفيق بينهما في المبدأ والمعاد.

قال بعض العرفاء: واعلم (عسماً الله وإياك) أن النار من اعظم المخلوقات هي وبعيدة النعم. وتحوي على حرور وزمهرير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحرور على أقصى درجاته. وبين أعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين. وفي دار حرورها هواء محرق. لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة. والحن لديها، كما قال: «وقودها الناس والحجارة» فكبكوا فيها هم والغاؤون وجنود إبليس أجمعون ٤.

وخلقها الله من صفة الغضب لقوته: «ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى». ولذلك تجبرت على الجبابة. وقسمت المتكبرين. ومن أعجب ما روينا من رسول الله ﷺ أنه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا. فقال ﷺ: «أتعرفون ما هذه الهدة؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: حجر أنقي من أعلى جهنم منذ سبعين سنة. الآن وصل إلى قعرها. وكان وصوله إلى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة. فما فرغ من كلامه إلا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة. فقال رسول الله ﷺ: «الله أكبر فعلم الصحابة أن هذا الحجر هو ذاك وأنه منذ خلقه الله يهوي في جهنم. وبلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها. قال (تعالى): «إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار». فكان سمعهم تلك الهدة التي أسمعهم الله ليعتبروا.

وروي عن النبي ﷺ أنه سئل عن قوله (تعالى): «سأزقه صعوداً». فقال: إنه جبل من نار تصعد فيه سبعون خريفاً. ثم يهوي فيه كذلك. وقال أيضاً: يكلف أن يصعد عقبة في النار. كلما وضع يده عليها ذابت، فإذا رجعها عادت. وإذا وضع رجليه ذابت، فإذا رفعها عادت. ويهوي فيه إلى أسفل سافلين.

فذلك الصعود. وهو سفر الطبيعة من أعلى طبقتها إلى أسفلها. فانظر ما أعجب كلام الله وما ألطف تعريف النبي ﷺ وإشارته وما أغرب تعليمه (الشواهد الربوبية، ص ١٨ - ٢٦).

الجنس:

جاء في تعريف الجنس أنه الكلي الذي يحمل على أنواع مختلفة الحقيقة (الأسفار، ج ٢،

السفر الأول، ص ١٦، ١٧، ٢٢). ثم إن طبيعة الجنس هي ماهية مبهمه ونافسة تحتاج إلى فصل. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

"الإشراق الرابع: في تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى النوع والموضوع، والفرق بين هذه الاعتبارات في العقل.

إن الماهية قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط: بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضماً إليه، فإذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدمة عليه في الوجودين. فمتنع حملها عليه لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود. فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس.

وقد تؤخذ من حيث هي، هي من غير اشتراط قيد عديمي أو وجودي مع تجويز كونها مع قيد أو مع عدم قيد فيحتمل صدقه على المأخوذة مع قيد وعلى المأخوذة مع عدمه. والماهية المأخوذة كذلك، المحتملة للتقسيم. قد تكون غير متحصلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين أشياء متخالفة المعاني، بأن يكون عين كل منها، وإنما تتحصل بما ينضاف إليها فتتخصص به، وتسمير بعينها أحد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً، والمنضاف إليها الذي قومها وجعلها أحد تلك الأشياء فصلاً. وقد تكون متحصلة في ذاتها غير مفتقرة إلى ما يجعلها معنى معقولاً، بل تقتصر إلى ما يجعلها موجودة فقط، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطاً أم مركباً، فالحيوان مثلاً إذا اعتبر مجرد كونه جسماً ذا نمو وحس، كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً. وبالقيااس إلى الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة.

وإذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط أن يكون معه زيادة أم لا، كان جنساً محمولاً على الذي اعتبرناه أولاً، وعلى الذي يشتمل على كمال وزيادة. وإذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به ومتخصصاً فيه كان نوعاً.

فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه ضرباً من التقدم، وإثباتي جنسه، وجنس الأول، والثالث نفسه. وإنما يقال للجنس أو الفصل: إنه جزء من النوع: لأن كلاً منهما يقع جزءاً من حده، فتقدمها عليه بحسب العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع داخل تحت جنس تقدم بالطبع، وإما بحسب الوجود منهما وخصوصاً الجنس المتأخر: لأنه ما لم يوجد الإنسان لم يعقل له شيء بعينه وشيء يخصه ويحصله معنى بالفعل (الشواهد الربوبية، ص ١٢١ - ١٢٢).

الجنود:

المقصود من الجنود هي القوى المادية: حيث جاء: «وما يعلم جنود ربك إلا هو»، ولها وجود في القلوب والأرواح والدالة والآخرى بحيث لا يعلم عددها إلا الله، يعتقد صدر المتألهين بأن للنفس الناطقة: أي القلب، جنوداً، فالقلب نوعان من الجنود: النوع الأول: الذي

يمكن رؤيته بالعين، ونوع آخر: لا يمكن رؤيته بالعين، أما الجنود المرتئية، فهي الأعضاء والجوارح، وغير المرتئية عبارة عن القوى والحواس التي تخدم جميعها القلب وتكون مسخرة له: بحيث يتصرف القلب بها كيف يشاء، ولا يمكنها ترك أوامره.

لقد خلقت أعضاء وقوى الإنسان بشكل أنها دائماً في طاعة القلب «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»، والقلب يحتاج لهذه الجنود لأجل السفر إلى الله، فالقلب يحتاج في سفره هذا إلى زاد ومركب، ولأجل هذا خلقت القلوب «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، البدن هو مركب القلب، والعلم زاده، والعمل الصالح هو الأسباب التي توصله إلى الزاد. وفي المقابل يجب أن يتعهد القلب القيام بالأعمال التي تحفظ سلامة البدن وتمنع ما يضره.

جنود العقل:

إن الجنود التي يستعملها القلب للوصول إلى المطلوب كثيرة (تفسير ملا صدرا، ج ٥، ص ١٨٩)، بعضها يمكن رؤيته بالعين، وبعضها الآخر لا يمكن (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٤٥). وبشكل عام، فإن جنود النفس الناطقة كثيرة.

قال بعض أهل العرفان إشارة إلى معنى قوله تعالى «وما يعلم جنود ربك إلا هو»: إن لله (تعالى) في القلوب والأرواح وغيرها من العوالم جنوداً مجتهدة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها إلا هو، ونحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب - يعني النفس الناطقة - وهو الذي يتعلق بفرضنا، وله جندان: جند يرى بالإبصار، وهي الأعضاء والجوارح، وجند لا يرى إلا بالبصائر وهي القوى والحواس، جميعها خادمة للقلب ومسخرة له. وهو المتصرف فيها، وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب. لا تستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً. فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت، وإذا أمر الرجل للحركة تحركت، وإذا أمر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم، وكذا سائر الأعضاء، وتسخر الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله (تعالى)، فإنهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب والزاد لسفره الذي لأجله خلق. وهذا السفر إلى الله وقطع المنازل إلى لقائه، فلأجله جبات القلوب، قال (تعالى): «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» وإنما مركبه البدن، وزاده العلم، وإنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد وتمكنه من التزود والعمل الصالح، فافتقر أولاً إلى تعهد البدن وحفظه من الأفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء وغيره، وبأن يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه...

اعلم يا حبيبي (فتح الله لك الجنة بفتح المعرفة والهداية) أن أشرف البقاع هو قلب المؤمن، فلا تجد دياراً طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضاً ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء والنورية، بل فوق المرآة لأن المرآة إن اعترض عليها

حجاب لم ير فيها شيء، وقلب المؤمن لا تحجبه السموات السبع والكرسي والعرش، كما قال الله (تعالى): ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾، بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جمال الربوبية ويحيط علماً بالسموات الصمدية، ولأنه بين الله كما في قوله: يا داود فرغ بيثي لعبادتك: أنا عند المنكسرة قلوبهم. ومما يدل على أن قلب المؤمن أشرف البقاع وجوه:

الأول: أن النبي ﷺ قال: القبر روضة من رياض الجنة، وما دأب إلا أنه صار منزل قلب عبد صالح: فإذا كان القلب سريراً لمعرفة الله وعرضاً لإلهيته، وجب أن يكون أشرف وأرفع.

الثاني: أن الله (تعالى) يقول: يا عبيدي! أبك سستاني وجنتي بستانك. فلما لم تبخل علي بستانك بل أنزلت معرفتي فيه، فكيف أدخل بستانك.

الجود:

الجود هو إعطاء ما يجب من دون عوض (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٦٩).

الجوهر:

نؤظرنا إلى الموجودات الخارجية لوجدنا أن بعضها موجودات مستقلة وبعضها الآخر غير مستقلة، لا بل قائمة بالغير، فبعضها يملك وجوداً استقلالياً وبعضها الآخر وجوداً تبعياً، وبشكل عام، بعض الموجودات انتزاعية كالمفاهيم والإضافات، وبعضها في محل، وبعضها الآخر مستغن عن المحل.

الموجودات المستقلة التي لا تحتاج إلى محل في تقررها جواهر، ومن حق وجودها العيني أن لا تكون في موضوع من الموضوعات، والأعراض هي الموجودات التبعية التي من حق وجودها العيني أن تكون في موضوع.

يعتقد صدر المتألهين أن مفاهيم الأشياء عند نسبتها إلى الخارج يكون بعضها موجوداً بالذات، وبعضها الآخر موجوداً بالأعرض.

مثال الأول: قضية الإنسان حيوان: حيث إن الوجود المنسوب إلى الإنسان هو عنه المنسوب إلى الحيوان.

مثال الثاني: قضية زيد أبيض، أو زيد أبيض: حيث يكون الوجود المنسوب إلى زيد ليس عين الوجود المنسوب إلى العمى أو البياض، لا بل إن هذه النسبة هي بنحو من الجواز والعلاقة بين الموضوع والمحمول، إذ، الموجود بالذات والمستقبل هو الموضوع، ويسبب وجوده بالأعرض إلى المحمول، ثم إن هذا النوع من الموحودية غير محدود.

الموجود بالذات إما أن يكون ماهيته عين إثيته: بمعنى أنه لا ماهية له، لا بل هو أكمل الانبيات، أو أن يكون له بالإضافة إلى الوجود ماهية. القسم الأول هو واجب الوجود، أما الثاني الذي تكون ماهيته غير وجوده يملك مراتب: حيث يشكل الجوهر أقسامه

ومراتبه : لأن هكذا موجودات إما أن تكون في المحل أو لا تكون. والمقصود من كون الموجود في المحل. أن يكون وجوده في شيء آخر بحيث لا يكون جزءاً له: كالصورة والمادة وهو العرض. وأما إذا لم يكن الموجود في محل. بل كان وجوده مستقل بالذات. فهو الجوهر. الجواهر على خمسة أقسام : وتوضيحه أنها إما جسم وجسمانية. أو مفارقة للأجسام. والقسم الأول إما حال. وإما محل. وإما مركب من الحال والمحل. والأول هو الصورة. والثاني المادة. والثالث الجسم (الأسفار. ج ٢. ص ٢٧٧ - ٢٨٠).

والمفارق إما له تعلق تدييري بالبدن. وبعبارة أخرى أن يكون مستغنياً عن المحل في الوجود. كما يعتقد صدر المتألهين. بينما يحتاج إلى المحل في العقل. وهذه هي النفس. وإما أنه لا يحتاج للمحل لا في الوجود ولا في العقل. وهو العقل.

يعتقد صدر المتألهين بأنه من الأفضل القول بأن الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو جسم. وإن لم يكن قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو إما جزء للجوهر القابل للأبعاد (بحيث تكون فعلية الجسم بهذا الجزء. سواء كان في جنسه أم نوعه). فهذه هي الصورة (النوعية والجسمية). وذلك أعم من الصورة الامتدادية أو الطبيعية والنوعية. وإما جزء يكون الجسم بها بالقوة وهي المادة. وإما أن لا تكون جزءاً للجسم. وهنا إما أن تكون متصرفة بالجسم مباشرة. فهي النفس. وإن لم تكن كذلك فهي العقل.

وبشكل عام. الجوهر عبارة عن الموجود لا في موضوع. وهو على خمسة أنواع: الصورة. المادة. الجسم. النفس والعقل: حيث سنتعرض لبحث كل واحدة منها في محلها (الأسفار. ج ٣. السفر الثاني. ص ٢٨-٤٥).

الجوهر الفردي:

إن دراسة واقع وكيفية تكوين أجسام العالم. هي واحدة من المسائل الهامة العقلية التي كانت محور اهتمام منذ قديم الأيام. فما هي الأجسام والمتصلات الموجودة التي تؤلف مبدأ تشكل الأجسام؟ ومما تتركب؟ وما هي الأمور والأجزاء التي تؤلف الأجسام؟ من دون شك. إننا نتسكن من تفريق الأجسام وتحليلها إلى أجزاء. والأجزاء أيضاً يمكن تجزئتها إلى أجزاء وذرات أخرى. وهذا شيء لا يحتاج إلى برهان ودليل: لأن الجميع يشاهدونه ويحسون به. ومن هنا نشأت مسألة وجود الجوهر الفردي وعدمه. ومن ثم الأجزاء التي لا تتجزأ والأقوال المختلفة فيه. حيث أرادوا معرفة الأجزاء التي تؤلف العالم. وبالطبع فإن الآراء المختلفة حول العناصر الأربعة. والتي نشأت بالتدريج. لن تتمكن من حل هذه المسألة: ذلك لأنه يمكن البحث في الأجزاء والذرات المؤلفة لكل واحد من العناصر الأربعة.

بناءً على هذا يجب البحث عن الأجزاء المؤلفة للأجسام خارجاً عن العناصر. يقول أصحاب الذرة: إن الجواهر الفردية هي المؤلفة للأجسام: حيث أطلقوا عليها فيما

الأجزاء التي لا تتجزأ. يقولون: إننا نسل عند تقسيمنا الأجسام إلى ذرات وأجزاء لا يمكن تجزئتها، حتى أن الأشياء التي يطلق عليها الآخرون البسائط، فإنها تتحل وتتجزأ إلى ذرات أيضاً.

ثم من خلال تماس واحتكاك الجواهر الفردة تظهر الأجسام. فالجواهر الفردة هي بسائط الموجودات ومتشابهة الطبع. وهي في غاية الصلابة والقسوة. ولا يمكن قسمتها إلى أقسام فكية وقطعية.

قال بعض اتباع الجواهر الفردية: إن الذرات كروية الشكل التي هي اكمل الأشياء. واعتبروا أن هذه الذرات منتشرة في الخلاء الموجود: حيث تظهر من احتكاكها الأجرام السماوية.

واعتبر آخرون أن هذه الذرات مكعبة الشكل. وقال آخرون بأنها مختلفة الأشكال. أما النزاع الموجود عند الفلاسفة، فهو هل الأجسام مركبة من أجزاء أم لا؟ وهل الجزء الذي لا يتجزأ موجود، أو أن كافة الأجزاء يمكن تجزئتها ولو بالوهم والعقل والفرض؟

١ - يعتقد البعض بأن الأجسام يمكن انقسامها إلى أجزاء إلى ما لا نهاية. ومع ذلك فهؤلاء لا ينكرون أن الأجزاء هي مبدأ تشكيل الأجسام.

ب - ويعتقد البعض الآخر بأن الأجسام يمكن انقسامها إلى أجزاء متناهية: حيث تنتهي إلى الجواهر الفردة، فجميع الأجسام مركبة من الجواهر الفردة.

ج - أنكر البعض وجود الجواهر الفردة، واعتبر أن الأجسام يمكن قسمتها إلى ما لا نهاية. وأنكروا تشكيل الأجسام من الأجزاء. بل الأجسام مركبة من المادة والصورة.

وقد طرحت العديد من الآراء والنظريات حول وجود وعدم وجود الجزء الذي لا يتجزأ (الأسفار، ج ٥، ص ٣١، ٣٤، ٣٧).

جهنم:

يعتقد ابن عربي بأن جهنم من أعظم مخلوقات الله. وهي سجن الله في الآخرة. وقد سميت جهنم بهذا الاسم لمعق قعرها وهي تحتوي على الحرور. والزمهير، والناس هم حطبها... (تفسير الميراث، ج ٢، ص ١٧٧).

قال الشيخ محي الدين في الباب الحادي والستين من الفتوحات المكية في معرفة جهنم وأعظم المخلوقات عذاباً فيها: أعلم (عصمنا الله وإياك) إن جهنم من أعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة... وسميت جهنم لبعدها، يقال: بُعِدَ جَهَنَّمُ إذا كانت بعيدة القمر، وهي تحوي على حرور وزمهير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحرور على أقصى درجاته. وبين أملاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين.

واختلف الناس فيها وفي خلقها، هل خلقت بعد أم لم تخلق؟ والخلاف مشهور فيها، وكذلك اختلفوا في الجنة. وأما عندنا وعند أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما

مخلوقتان، غير مخلوقيتين.

وأما قولنا: مخلوقة فكل رجل أراد أن يبني داراً فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة، فيقال: بنى داراً فإذا دخلها لم ير إلا سورا على فضاء وساحة، ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها، من بيوت وغرف وسرايب ومهانك ومخازن، وما ينبغي أن يكون فيها مما يريد الساكن أن يجعل فيها من الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل فيها.

وهي دارٌ حرورها هواء محرق، لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة الهة، والجن نهبها، قال تعالى: ﴿وَقُودِمَا النَّاسِ وَالْحَجَّارَةِ﴾ (٢٤/٢) وقال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَطَبٌ جَهَنَّمَ﴾ (٩٨/٢١) وقال تعالى: ﴿فَكَيْبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ (٩٥-٩٦/٢٦) وتحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن والإنس الذين يدخلونها، وأوجدها الله بطائع الثور، ولذلك كان خلقها في صورة الجاموس هذا الذي يعول عليه عندنا، وبهذه الصورة رأها أبو الحكيم بن برجان في كشفه وقد تمثل (تفسير ملا صدر، ج ٢، ص ١٧١).

الحادث:

الحادث بمعنى الجديد ويقابله القديم: أي العتيق: حدث عن فلان أي روى. وحدث والمحادثة بمعنى المكاثرة. أحدثه: أي أوجده وأبدعه. وتحدث بالشئ: وعن الشئ: أي خبر عنه حدث بمعنى الشئ المتكر والمجهول. وجمعه أحداث. ووجه دأته الأمر: أي ابتدأه والحداث بكسر الحاء: أي أول الشئ وابتدأه.

ويقال في المصطلح الفلسفي حادث للموجود المسبوق وجوده بمادة ومدة. والحدوث وصف للحادث والقدم وصف للمقديم.

الحدوث والقدم كلاهما على معنيين: الأول هو الحدث والقدم بالقياس، والثاني الحدث والقدم من دون قياس. أما الحدث والحادث بالقياس، فهو كزمان وجود زيد بالنسبة لوجود عمرو: حيث يكون زمان وجود زيد أقل من زمان وجود عمرو: والقدم على عكس ذلك.

ويطلق على هذا النوع من الحدث والقدم والحادث والقديم عرضي: أي الحادث والقديم بالعرض. والحدث والقدم من غير قياس على معنيين أيضاً: الأول هو الحادث والتقديم بالحدث والقدم الذاتي. والثاني الزماني. الحدث الزماني عبارة عن حصول الشئ بعد أن لم يكن بنحو البعدية التي لا تجماع انقبضية. إذا بناءً على هذا، فأساس الزمان ليس بحادث: حيث لم يكن هناك وجود لزمان لم يكن الزمان فيه موجوداً.

القدم الزماني عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون هناك أول لزمان وجوده. والزمان بهذا المعنى ليس قديماً: ذلك لأنه لا يوجد للزمان زمان يكون الزمان وجوده ويكون أولاً له أو غير أول. وهكذا المفارقات عن المادة: حيث لا زمان لوجودها، وهي فوق الزمان: والحدث الذاتي عبارة عن كون الشئ بذاته مستنداً إلى غيره. وبعبارة أخرى هو وجود الشئ بحيث لا يستند إلى ذاته، بل يكون مستنداً إلى غيره. سواء كان هذا الاستناد خاصاً بزمان معين أم مستمراً ودائماً في جميع الأزمنة. أم أنه مرتفع عن أفق الزمان. والتقديم الذاتي هو الذي يستند وجوده إلى ذاته.

إن العالم وما فيه حادث زماني: ذلك لأن ما هو موجود في العالم فهو مسبوق الوجود بالعدم الزماني. فهو متجدد. وبشكل عام. جميع موجودات العالم والهويات الموجودة فيه من الفلكيات والعنصريات والنسائط والمركبات والجواهر والأعراض. جميع هذه الأمور عددها سابق على وجودها. ووجودها أيضاً سابق على عددها بنحو التسبق الزماني.

يعتقد صدر المتألهين بأن جملة الموجودات أعم من المفارقات وغيرها حادثة بنحو الحدث الآخر الذي هو الفقر الذاتي: أي كون الشئ متعلق الذات، بجاعله. ويعتقد بناءً على أصل الحركة الجوهرية بأن العامل الجسماني حادث بالحدث الزماني التجديدي. ثم

إن موجودات العالم سواء المفارقات وغيرها حادثة بالحدوث الذاتي: حيث أطلق عليه
المفكر الذاتي (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٤٩ - ٥٢).

حاشيتي الوجود:

يقول صدر المتألهين: أعلم أن للوجود حاشيتين: إحداها واجب الوجود، وهو الغاية في
الشرف: لأنه غير متناهي الشدة هي الكمال، وغير متناهي القوة هي الفعل، والأخرة،
الهيولى، الأولى وهي الغاية في الخسة: لأنها غير متناهية القصور عن الكمال، وغير
متناهية الإمكان والقوة في الانفعال، ولا يتزلزل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع
الأوساط المترتبة، وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى التقرب إلى الله (تعالى) ما
لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله (تعالى) على أنه رتبة
الصعودي (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢٥٧ - ٢٥٩).

الحافظة:

الحافظة هي قوة موجودة في التخويف الأول من الدماغ، وهي عبارة عن خزائن الزهم
والحافظة للصور الوهمية، كما أن الخيال خزائن الحس المشترك،
وتسمى الحافظة أيضاً الذاكرة والمسترجعة: من حيث قدرتها على استرجاع الصور
التي خرجت عن خزائنها الخاصة بها (المبدأ والنهاد، ص ١٨٢).

الحال:

الحال هو واحد من الكيفيات النفسانية: ذلك لأنه يطلق على الكيفيات النفسانية الحال
قبل ثباتها واستحكامها، بل في بداية تكوينها، ثم بعد ثباتها واستحكامها تسمى الملكة
(الأسفار، ج ٢، ص ١٧، و ج ٤، ص ١١٠).

الحد:

قدّم صدر المتألهين نظريات متعددة حول تعريف الحد: (تفسير ملا صدرا، ج ٤، ص ١٦)
الحد عند الحكماء هو القول الدال على تصور أجزاء الشيء بمقوماته، وعلى هذا هكل
ما لا جزء له لا حد له، وكل شيء لا حد له لا يمكن إقامة البرهان عليه، ثم إن كل لفظ
وضع لمنه إجمالى بحيث يمكن تحليله إلى معان متعددة، ويمكن تبين هذه المعاني بالفاظ
متعددة، فهو محدود وله حد، ويعتقد صدر المتألهين أيضاً (م من، ص ١٨) أن الحد عبارة
عن الصورة التفصيلية التي تبين بالانفاظ وضع الشيء، هذا إذا دل عليه لفظ واحد
بالإجمال، والخلاصة أن الحد هو التعرف والاطلاع على شيء، وهو عبارة عن البيان
التفصيلي للشيء: بمعنى أن الشيء الجميل والموضح بآفة واحدة يمكن توضيحه بالفاظ
متعددة، وتوضيحه من خلال توضيح خصوصياته، جنسه وقضله وأعراضه.

حدوث النفوس:

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول حدوث النفوس:
الإشراق السادس: في حدوث النفوس الإنسانية:

اعلم أن النفس الإنسانية جسمانية الحدود، روحانية البقاء. إذا استكملت وخرجت من القوة إلى الفعل.

والبرهان عليه: إن كل مجرد عن المادة لا يلحقها عارض قريب، لما مر من أن جهة القوة والاستعداد راجعة إلى أمر هو بذاته قوة صرفة، ويتحصل بالصور المقومة له، وما هو إلا الهيولى الجرمانية. فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها، هذا خلف وستعلم بحلول التناسخ، فإذا، تكون حادثه.

وهذا البرهان غير مبني على أن النفوس الإنسانية متعددة النوع، فيكون أولى مما قيل: إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان، لم تكن متكررة ولا واحدة، أما الأول فلأن الامتياز فيما له حد نوعي إما بالمواد أو بعوارضها أو الفاعل أو بالغاية والعلل منحصرة في هذه. والنفوس صورتها ذاتها لاتحادها في النوع، وفاعلها أمر واحد، وغايتها الاتصال به والتشبه له، فيكون تكررها إما بالمادة أو بما هو في حكمها: كالأبدان: وقد فرضت مفارقة هذا خلف.

وأما الثاني: فلأن قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها، والنفس ليست كذلك (الشواهد الربوبية، ص ١٦٥-١٦٦).

في حدوث النفس: الفلاسفة قد اختلفوا في هذه المسألة، فالمشهور من أفلاطون ومن تبعه أنه ذهب إلى قدمها، وذهب أرسطو ومن وافقه إلى حدوثها بحدوث البدن، والحق أن انقشور الإنسانية بما هي نفوس حادثة بحدوث البدن، وبما هي في علم الله من حيث حقيقتها الروحانية قديمة بقديم علمه (تعالى)، فهي جسمانية الحدود روحانية البقاء، عندما استكملت وخرجت من القوة إلى الفعل.

والبرهان على ذلك: إن كل مجرد عن المادة وعوارضها لا يلحقه عارض قريب، لما ثبت وتقرر أن جهة التجرد والحركة والاستعداد راجعة كلها إلى أمر هو في ذاته قوة محضة، لا يحصل لها إلا بما يحلها من الصورة والهيئات، وليس هو إلا المادة الجرمانية المسماة عند العرفاء بالهيا والسنة، فإذا كان الأمر كذلك فيلزم كون كل حادث جسمانياً، وأن المجرد الصرف بما هو كذلك غير مادي. فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن، فلا يخلو إما أن تكون موجودة في بدن آخر، فيلزم التناسخ وهو محال كما ستعلم، وأما أن تكون مفارقة عن الأبدان كلها، فيلزم عروض التجرد وسنوح التغير الزماني على أمر خارج عن عالم المواد وحركاتها واستعداداتها، وهذا محال كما ستعلم.

ومما يدل على أن النفس التي هي صورة الإنسان جسمانية الحدود وروحانية البقاء،

ما سلفت إليه الإشارة من أن الفعل المنفعل من الإنسان هو آخر المعاني الجسمانية وأول المعاني الروحانية (مفاتيح الغيب، ص ٥٣٦).

الحدوث والقدم:

مسألة الحدوث والقدم من المسائل الصعبة التي اختلف فيها الفلاسفة وكانت محلًا لنزاع اصحاب المثل والمذاهب (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤٤ - ٢٤٦). يقول صدر المتألهين: الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين: أحدهما بالقياس، والثاني لا بالقياس. فالأول كما يقال في الحدوث: إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى من زمان وجود عمرو، والقدم بعكس ذلك، أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، وهما القدم والحدوث العرفيان، وأما الثاني فهو على معنيين: أحدهما الحدوث والقدم الزمانيان، وثانيهما الذاتيان: فمعنى الحدوث الزمني حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعدي لا تجامع القبلية: أي بعد أن لم يكن في زمان، وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث: لأن حدوثه لا يعقل ولا يتصور إلا إذا استمر زمان فارقه عدمه، فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً، وهذا حلف. ومعنى القدم الزمني، هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم: لأن الزمان ليس له زمان آخر، وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان تكونها أعلى من الزمان، وثانيهما غير الزمانيين، ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي. فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً إلى ذاته بذاته، بل إلى غيره، سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين أم كان مستمراً في كل الزمان أم مرتفعاً عن اتفاق الزمان والحركة، وهذا هو الحدوث الذاتي.

ثم حاول صدر المتألهين إثبات الحدوث الذاتي، واعتبر أن كل ممكن لذاته فهو يستحق العدم، ويستحق الوجود من غيره، وكل ما هو بالذات فهو أقدم مما هو بالغير، إذا عدمه أقدم من وجوده تقدماً بالذات. إذاً، فهو محدث بالحدوث الذاتي، هذا في وقت عرف بعض الحكماء الحدوث بأنه عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم، إذاً، الحدوث عبارة عن صفة ملحق بوجود الشيء، ووجود الحدوث من آخر من تأثير العلة، إذاً، الحدوث لا يمكنه أن يكون علة حاجة الممكن للعلة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٧١).

حدود المعرفة:

تعتبر مسألة حدود معرفة الإنسان لحقائق الموجودات واحدة من المسائل التي اهتم بها الفلاسفة: حيث يوجد أقوال متعددة في هذا المجال (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣١٨ - ٣١٩). يعتقد بعض الفلاسفة أن جميع الأشياء بكافة مراتبها الوجودية معلومة بالذات للإنسان سواء المفردات أم المركبات. والمركبات تعلم عن طريق المفردات، والمفردات بواسطة المدارك الحسية والادراكات

الباطنية والحواس الظاهرة التي تملك مدركات تقدمها للحس المشترك.

ثم إن قوة الحافظة والخيال أو التخيلة والواهمة وكافة القوى الباطنية الأخرى تقوم بعملية دراسة وتحقيق في نتائج الحواس الظاهرة: حيث يتمكن الإنسان من هذا الطريق العلم بكنه الأشياء. وفي المقابل، يعتقد البعض بأن حواسنا ناقصة من الناحية الكمية: حيث تنحصر في خمسة، وهي غير كاملة أيضاً من الناحية الكيفية: مثال ذلك: إننا لا نسمع كافة الأصوات. ولا نرى كافة الألوان، ولا ندرك كافة الشمومات: ذلك لأن منشأ علمنا ناقص. إذ، علمنا ناقص، ونحن نتمكن من إدراك بعض ظواهر الأشياء.

يؤكد صدر المتألهين بأن البعض يعتقد بأن البسائط لا تدرك، بينما نتمكن من إدراك المركبات. وقد يقصدون أحياناً بأننا لا نعلم مما تركبت الأشياء، وهنا يوجد اختلاف أساسي بين القائلين بأن الأجسام مركبة من الذرات، أو من أشياء أخرى، أو من مادة المواد والهيولى. ومن هنا يعتقد البعض أننا نتمكن من إدراك الأشياء بلوازمها: حيث لا يمكن الاطلاع على كنه الحقائق. وقال آخرون: إن الاختلاف في ماهيات الأشياء دليل على عدم إمكانية معرفتها وإدراكها، حتى إن كل شخص يعرف هذه الأشياء بلوازمها.

يعتقد صدر المتألهين بأن العلم بالأشياء نسبي، وأطلق عليه العلم الإجمالي أو العلم بالوجه. تدرك ماهيات الأشياء في الذهن. وتعلق لوازم وجودها الخارجي بعالم العين. فالمعرفة تحصل للإنسان في حدود لوازم الأشياء. يعتقد ابن سينا بأن الإنسان لا يملك قدرة إدراك حقائق الأشياء. ونحن ندرك من الأشياء لوازمها الظاهرية، ونحن لا نتمكن من إدراك الفصول المقومة وأجناس وأنواع الأشياء كما هي. فلا يمكننا معرفة حقيقة النفس، العقل، الماء، النار، ولا يمكننا معرفة حقيقة الجوهر. الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نعلمه، أن الموجود الفلاني الذي يملك الآثار والخواص الفلانية موجود، ثم نطلق عليه اسم الجوهر في وقت لا نعلم ماهية الجوهر والعرض.

الحرارة:

الحرارة هي واحدة من الكيفيات المحسوسة والملموسة، وهي أول الكيفيات الأربع (الحرارة، البرودة، الرطوبة، واليبوسة).

وقيل في تعريفها: إنها كيفية تفرق المجتمعات وتجمع التشكلات، كما إن البرودة كيفية تجمع التشكلات وغير التشكلات. ويعتقد صدر المتألهين بأنها كيفية ترفع تما فيه انحرارة إلى الأعلى بسبب الخفة التي توجد فيها فيه الحرارة.

وقد ورد صدر المتألهين قول الذين قالوا: إن إطلاق الحرارة على حرارة النار والحرارة الفائضة من الكواكب والحرارة الغريزية والحرارة الحادثة من الكواكب بمعنى واحد، وقال: إن هذا الإطلاق هو من باب اشتراك اللفظ.

واعتبر بأن الحرارة الغريزية تفيض من عالم النفوس على الموجودات الحية والإنسان

وتوجب تلطيفه، فتكون مبدءاً للروح البخارية المساعدة من القلب (الأسفار، ج ٥، ص ٦٧-٧٠).

الحركات الطبيعية:

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية في أن لها مبادئ مترتبة، بعضها من عالم العقل والتأثير، وبعضها من عالم النفس والتدبير. وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير. والفارق بين تحركات الحيوان وبين غيرها أن في الحيوان إرادة متفنتة حسب دواع وقوى مختلفة. لتركيبه من الأخلاط والعناصر المختلفة، وإرادة غيره على نظام واحد لبساطته، وهكذا حكم النبات، وإن كان فيه تركيب أجسام مختلفة إلا أن لقواها غرضاً واحداً، لا حاجة لها إلى أسباب خارجة عن ذاتها، ودواع مختلفة خارجة عن قصدتها (مفاتيح الغيب، ص ٥٠٢).

الحركة:

الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل.

القوة والفعل، القوة تقابل الفعل. وهي صرف استعداد الشيء، ومبدأ التغيير في الأشياء، فهي مبدأ التغيير. والحركة من شيء، شيء آخر يكون له الفعلية. وقد عبر صدر المتألهين عن هذه المسألة بالحركة في مراتب الوجود. حبة القمح تملك استعداد أن تصبح سنبلة: حيث ينتج عنها مئات الحبات من القمح، فهذه المثبات من حبات القمح موجودات بالقوة في الحبة الواحدة التي تبدل مئات الصور لتصل في النهاية إلى رشدتها، ثم إن كل واحدة من مراحل الفعلية هي قوة للفعلية التالية. وهذا هو التكامل الوجودي عند صدر المتألهين. فهذه القوة بنفسها هي نوع من الفاعلية، ثم إن المعنى الآخر للقوة هو الانفعال في مقابل القوة الفاعلية: حيث وضحنا أقسام الفاعل في مكانه. وسنذكر أن الفاعل إما أن يملك الإرادة والشعور في فعله أو لا يملك، وقد تكون القوة المنفعلة في الأجسام. وقد تكون تارة أخرى في الأرواح، ثم إن ماهية كل واحدة منها إما على نحو القبول أو الحفظ. يعتقد صدر المتألهين بأن الأشياء كلما كانت أشد تحسلاً كانت أكثر فعلاً وأقل انفعلاً؛ وكلما كان تحصيلها ضعيفاً كانت أقل فعلاً وأكثر انفعلاً (الأسفار، ج ٢، السطر الأول، ص ٦٦-١١٠).

رسم الحركة:

يعتقد صدر المتألهين حول رسم الحركة أن من الأشياء ما هو بالفعل من جميع الجهات، ومنها ما هو بالقوة من جميع الجهات؛ حيث لا يمكن تصور هذا القسم إلا في الهيولي الأولى، ومنه ما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه آخر. وهذا القسم من شأنه أن يخرج من قوة ويدخل في فعل، ثم يخرج من الفعلية هذه التي هي قوة ما بعدها، ليدخل في الفعلية التي تليها وهكذا... وهذا هو معنى الحركة: أي الخروج من القوة إلى الفعل.

إذاً، الحركة موجود تدريجي الوجود له معنيان:

١- الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى، وذلك مما لا حصول له في الأعيان بل في الذهن.

٢- الأمر الوجودي الخارجي، وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى. وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركاً، وليس في هذه الحالة تغير أصلاً، بل قد يتغير في حدود المسافة بالمعرض، لكن ليس المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركاً عند خروجه منه، بل لأنه متوسط (الأسفار، ج٢، السفر الأول، ص ٢٠-١٧٧).

يعتقد صدر المتألهين حول تحقيق هذا النوع من الوجود أن المسافة، الحركة، والزمان، ثلاثة أمور متطابقة الوجود في المسافة، يمكننا أن نفرض نقطة تظهر المسافة من خلال سيلان تلك النقطة.

وبعبارة أخرى: أن نفرض من كل مبدأ نقطة سيالة. المسلم أن المسافة هي التي تخرج من سيلان تلك النقطة. ثم إن لها مبدأ ومنتهى. والحركة تكون بين المبدأ والمنتهى بشكل تدريجي: بحيث إنها تقطع المسافة بين المبدأ والمآلة هي، ونحن يمكننا أن نرسم في ذهننا حركة ممتدة بين المبدأ والمنتهى على شكل خط معتد. ويطلق على هذا الامتداد الذهني الحركة القطعية، أما ما هو مصداق هذا الامتداد الذهني بين المبدأ والمنتهى هو نفس الدرجة: أي درجة الحركات هو هذه الحركة التي تتحرك لعدم الجزء الثاني منها الجزء الأول.

وبشكل عام، يحصل عندنا الألف من حركات الإعدام والإيجاد لتصل إلى النهاية، وهذا الشيء هو الذي يعبر عنه بالحركة التوسطية. يعتقد صدر المتألهين بأن هاتين الحركتين موجودتان، لكن الاختلاف في كيفية وجودهما، ويقول بوجود شيء يظهر المعنيين للحركة من خلال سيلانه، وهذا الشيء هو الآن الذي تكون طبيعته سيالة، إذاً، الآن قاعل الزمان وهو عاد له.

النقطة تعد الخط: حيث إن تكرارها يوجب وجود الخط، والآن عاد للزمان. والحركة عادة للزمان: حيث يظهر الزمان من خلال تكرار الأتات المتحركة، ويمكن القول بأن الزمان عاد للحركة. وبشكل عام، الزمان كالحركة، ووجوده نفس المقدار، فالمقدار معلول للحركة من جهة وجوده، وليس من جهة مقداريته. إذاً، الزمان يقوم بقياس الحركة من وجهين: الأول: أن يجعلها صاحبة مقدار، والثاني: أن يدل على كمية مقدارها. وهذا كدلالة المكيال على المكيال، ودلالة المكيال على المكيال، المسافة تدل على مقدار الحركة. والحركة تدل على مقدار المسافة.

للمسافة والحركة والزمان وجود واحد، يقول صدر المتألهين بوجود حالات بين ما منه الحركة وما إليه الحركة، ويعتبر أن الحركة في الكيف تستلزم السير في التضادات: مثلاً.

السير من السواد إلى البياض ومن البياض إلى اللون أخرى، وهكذا وضع الحركة في الكميات (الأسفار ج ٢، السفر الأول، ص ١٨٢ وما بعد).

وهكذا أيضاً يكون وضع الحركة في الأبن والوضع.

والحركة على أساس حال الفاعل إما بالذات وإما بالعرض، والحركة بالذات على ثلاثة أنواع: طبيعية، قسرية، وإرادية. ويعتقد بأن حركات الأفلاك هي حركات طبيعية أيضاً: حيث تملك طبائع متجددة بالذات.

وتختلف مبادئ الحركات في الأجسام الأرضية. وهناك نوع واحد من الحركة في الأفلاك، وهي الحركة المستديرة. وهناك تقسيم آخر في الحركات. فكما أن الوحدة تقسم إلى وحدة نوعية. جنسية وغيرها: فالحركة أيضاً تنقسم إلى هذه الأقسام. والحركة أيضاً إما مستديرة أو مستقيمة، وهذا يتابع صدر المتألهين البحث بشكل دقيق حول نهاية القوى الجسمانية المحركة. ويعتقد صدر المتألهين بأن غاية الغايات الوصول إلى ذات الحق والتشبه به (الأسفار ج ٢، السفر الأول، ص ٢١٤ - ٢٢٤).

يعتقد صدر المتألهين بأن الحركة كمال أول للشيء من حيث إنها بالقوة: أي أذا كمال القوة. والقوة بالنسبة للمتحرك بمثابة فاعله المقوم، ويقابلها السكون من باب تضاليل العدم والملكة. وللحركة ضعف وجودي. ولهذا فلها فاعل وقابل، المقابل متحرك بالقوة والفاعل متحرك بالفعل، ثم هناك أمر آخر غير الفاعل والقابل: وهو الطبيعة السارية المتجددة الذات.

يعتقد صدر المتألهين بأن بعض المحركات تحرك بالذات وبعضها الآخر بواسطة أمر آخر. كالنجم الذي يحرك، بواسطة المنشار، وبعضها يحرك بشكل مباشر. وبعضها الآخر بشكل غير مباشر. ثم يصل صدر المتألهين إلى إثبات محرك عقلي غير متحرك (الأسفار ج ٢، السفر الثالث، ص ٤٩).

يقول صدر المتألهين حول موضوع الحركة: لما علمت أن الحركة حادثة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض، يلزمها أمر تدريجي قطعي لا وجود له على وحد، الحضور والجمعية إلا في الوهم، يجب أن يكون شيئاً ثابتاً بوجه حتى تعرض له الحركة: فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل، ومحال أن يكون بالقوة: إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل، فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، وذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك. والأول محال: إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجه يكون مفارقاً لا علاقة بينه وبين المادة أصلاً. وكل ما كان كذلك، فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل، فلا معنى لكونه متحركاً... وكل ما يصح عليه الحركة فيه ما بالقوة: إذ كل طائفة للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له...

وقال أيضاً: 'أعلم أن الحركة لما كانت متحركة الشيء لأنها نفس التجدد والانقضاء. فيجب أن تكون علته القربية أمراً غير ثابت الذات. والا لم تنعدم أجزاء الحركة، فلم تكن

الحركة حركة والتجدد تجدداً بل سكوناً وقراراً... وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة، لكن الحركة لا تنفك عنه وجوداً... والفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت الماهية متجدد الوجود، وستعلم أن العلة القريبة هي كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعية وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً، وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود.

فقد ثبت من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية وإن كان ثابت الماهية (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٥٩ - ٦٢).

ويقول صدر المتألهين: إن الحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعية، كما إن الزمان شخص روحه الدهر، فالطبيعة بالقياس إلى النفس، بل العقل؛ كالشعاع من انشعاع يتشخص بتشخصها.

ويتابع قائلاً: إن الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعية... وإن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفعال، هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد... ثم إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة، وله أيضاً أمر ثابت مستمر باق، نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد، وهذا كما أن الروح الإنسانية لتجردها باقية وطبيعته البدن أبداً في التحلل والذوبان والسيلان، وإنما هي متجددة الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، والخلق في غفلة من هذا بل هم في لبس من خلق جديد، وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء، فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني، ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات، ومن حيث وجودها العقلي، وصورتها المفارقة للأضدادية باقية أزلاً وأبداً في علم الله (تعالى) (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٩٨ - ١١٠).

ثم إن صدر المتألهين أعاد طرح مسألة الحركة الجوهرية بأسلوب آخر.

الحركة الإرادية:

وهي التي تكون من جهة الفاعل، والحركة على ثلاثة أقسام: طبيعية، إرادية، وقسرية؛ لأن كل ما هو موصوف بالحركة إما أن تكون الحركة موجودة فيه أو لا تكون؛ أي أن تكون الحركة في أمر آخر بحيث تجاوره أو تقترب به.

أما القسم الثاني فالحركة فيه بالعرض؛ أي إن المتحرك متحرك بالعرض، أما القسم الآخر فله حالان؛ إما أن تكون علة الحركة هي المتحرك أو خارجة، فإن كانت خارجة فالحركة قسرية، وإن كانت العلة فيه، فإما أن تكون ذات شعور، فهي الحركة الإرادية، وإما أن تكون فيه من دون شعور، فهي الحركة الطبيعية.

تذكر: فاللحركات الاختيارية مباد مترتبة، أبعدا عن عالم الحركات والمواد الخيالي أو النظم بتوسطه، أو ما فوقها بتوسطها، ثم القوى الشوقية وما بعدها كالمغالية، وقبل

الفاعلة قوة أخرى في بعض الحيوانات الشريفة: كالإنسان، وما يتلوه يسمى بالإرادة، أو الكرامة العقلية، أو النفسانية على تفاوت مراتبها.

الحركة الجوهرية:

أي الحركة في مقولة الجوهر والمشهور بين الفلاسفة أن الحركة تقع في أربع مقولات من المقولات العشر - وهي: الكم، الكيف، الوضع، والأين، أما صدر المتألهين، فيعتقد بأنه - وبعد التحقيق - تبين أن الحركة تقع في خمس مقولات، فبالإضافة إلى المقولات الأربع العرضية، فالحركة تحصل في مقولة الجوهر: حيث إن الطبائع المادية والنفس المتعلقة بالأبدان متجددة الذات، حتى أن كافة الهويات الجسمانية أعم من البسائط، والمركبات والصور والمواد والفلكيات، والعنصريات دائماً في حالة تجدد وتغير ذاتي. يضاف إلى أن كافة لوازم هذه الأشياء دائماً في حالة تجدد وحادثة بالحدوث الذاتي والزمني، مع العلم بأن ماهيات وتشخص هذه الأشياء محفوظ على رغم تبدل الصور (الأسفار، ج ٣، السفر الثالث، ص ٢٩٧ - ٣٠٥ وما بعد).

وقد قدم صدر المتألهين في أثناء بيانه للحركة في الجوهر مقدمات: الشيء المهم في الحركة الجوهرية عند صدر المتألهين الطبيعة السارية في جميع الموجودات: حيث علمنا أن الطبيعة عنده جوهر، وهي تعبير آخر عن الصور النوعية. يعتقد صدر المتألهين أن الطبيعة هي صرف التجدد والتسرم، وحتى أن جميع المتحركات حركتها وتجدها وخروجها من القوة إلى الفعل يستند إلى الطبيعة، والطبيعة دائمة التجدد، بمعنى أنها ثابتة التجدد، وثبوتها هو استمرار التجدد: والتجدد المستمر للطبيعة يعود إلى فيض الحق (تعالى) الذي يفيض على الموجودات أنبأ بأن، ومن خلال هذا الفيض، تتحرك كافة الموجودات وتخرج من القوة إلى الفعل، بناءً على ما تقدم، فإن جميع الموجودات الجسمانية متجددة الوجود بذاتها، وصورها دائماً في حالة تغير واستحالة.

العالم بجميع أجزائه من الأفلاك إلى الأجسام الطبيعية دائماً في الحركة والسيلان، فكل موجود مهما كان صغيراً يكون كل أن في وضع لم يكن له في الآن السابق، فهذا الكون والفساد وتبدل الصور يحتاج إلى علة، والعلة هي المفيض الدائم لذات الحق، وبشكل عام، فإن كل هذه التحولات والتبدلات تستند إلى فاعل تام الوجود دائم الفيض.

يعتقد صدر المتألهين بأن كل جوهر جسماني له جهتان: طبيعة سيالة متجددة، وأمر ثابت باق مستمر، نسبتته إلى الطبيعة كنسبة الروح إلى الجسد، وكما أن الروح تبقى بعلتها المجردة، فطبيعة البدن تكون دائماً في حالة تحلل وذوبان، ويقاؤها يكون بسبب ما يرد عليها من أمثال على الاتساع، وهكذا حال الصور الطبيعية للأشياء، حيث تكون متجددة من حيث ذاتها: أي إنها غير مستقرة بالذات من حيث وجودها المادي، وهي من جهة وجودها العقلي والصور المفارقة الأفلاطونية باقية أبداً وازلاً.

الحركة في الأين:

الحركة في مقولة الأين عبارة عن الانتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر (الأسفار، ج ٢، ص ٨٠، ١١٣).

الحركة في الكم:

الحركة في الكم عبارة عن الانتقال التدريجي من كمية إلى كمية أخرى. والانتقال من مقدار إلى مقدار آخر، وهي على أربعة أنواع: النمو، الذبول، التخلخل، والتكاثف (م.ن. ص ٨٩، ٩٣).

الحركة في الكيف:

هي الانتقال التدريجي للجسم من حالة وكيفية إلى حالة وكيفية أخرى. مع بقاء الصورة النوعية لتلك الحركة في الكيف: كتسخن وتبرد الماء الذي تسمى استحالة (الأسفار، ج ١، ص ٤٢٣ و ج ٢، ص ٧٢).

الحركة في المقولة:

يقول صدر المتألهين: "ومعنى وقوع الحركة في مقولة، هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان فرداً من تلك المقولة. يخالف الفرد الذي يكون في آن آخر، مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر."

وربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها، وهو فاسد؛ لأن معنى التسود - مثلاً - ليس أن سواداً واحداً يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد، كيف وذات الأول في نفسها ناقصة، والزائدة ليست بعينها ناقصة. وهناك معنى آخر لوقوع الحركة في المقولة عبارة عن موضوع الحركة، وهذا ما اختلف فيه الفلاسفة؛ حيث ارتضى أكثر الفلاسفة الحركة في انقولات العرضية، الكم، الكيف، الأين والوضع. ثم اضاف صدر المتألهين مسألة وقوع الحركة في الجوهر (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٤٢٣).

حركات العناصر:

إن حركات العناصر الأربعة إلى أماكنها تدل على وجود الملائكة: أي القوى العقلية. وذلك من عدة طرق:

الأول: إن العناصر الأربعة هي دائماً في طلب الخير والمكان الطبيعي. وذلك في جهات مختلفة ونقاط متباعدة (مثلاً، الأرض أو أي قطعة أو جزء منها يطلب الهبوط إلى المركز، والهواء أو كل قطعة أو جزء منه يطلب الصعود إلى المحيط). (ربما إن عالم الأحياء والأماكن الطبيعية التي توجد فيها العناصر متخالفة ومتفاوتة. لذلك هناك حاجة لوجود

جسم محيط بجميع الجهات يتمكن من تعيين حدودها. لذلك يجب وجود جسم إبداعي يطلق عليه محدد الجهات لأجل تعيين حدود الجهات). إذاً، محدد الجهات هو جسم إبداعي: (أي غير مسبوق بمادة وزمان، وهو جسم كروي الشكل يحيط بجميع الأفلاك والأجرام السماوية يسمى فلك الأفلاك أو الفلك الأمثلر)، وهناك يمتلك حركات مستديرة غير متناهية.

وعلى هذا، يجب أن يكون لهذا الجسم قوة مجردة تسمى القوى العقلية، مهمتها الإدارة والتدبير والنظارة على جميع الحركات الدورية، وتوجب استمرار حركاتها الدورية. وهذه الحركة الدورية المذكورة دائماً في حالة تحرك للوصول لذات المتحدد العائلي والعقلاني. لتتشبه به وبصفاته وخصائصه. فهدفها التشبه بالعقل المجرد؛ ذلك لأن حركتها ليست كالحركة الطبيعية لتنتهي إلى السكون. وإنما كالحركات العنيفة والجزافية التي تفقد الهدف والغرض. وليست كالحركة الحيوانية الشهوانية أو الحركة الفعسية، وهي ليست لأجل الوصول إلى أهداف دنيا، وتلك التي تتناسب مع العالم السفلي، لذلك فهي دائماً في حالة تبديل للنسب الموجودة في داخلها من القوة إلى القوة بالتدريج؛ حيث إنه من غير الممكن أن تبدل كافة النسب داخلها ودفعة واحدة من القوة إلى الفعل. وبما أن الأوصاف والكمالات الموجودة في ذات العقل غير متناهية. وبما أن الفلك الأمثلر يطالب دائماً بتشبه بها، لذلك فحركة الفلك المستديرة دائمة ومستمرة.

ثم هناك طريق آخر للدلالة حركات العناصر على وجود الملائكة، إن حركات الأجسام النباتية التي هي عبارة عن التغذية والدفع مؤثرة في بقاء الشخص. وهي توجب بقاء النوع بسبب عملية توليد المثل التي تقوم بها، فهي تدل على وجود مدبر عقلي وملكي روحاني يكون ناظراً على الحركات والأعمال والأفعال وحافظاً لنظامها (الشواهد، ص ١٦٥).

ثم من طرق الدلالة هذه، أن حركات العناصر المتفرقة من بعضها الآخر واجتماعها، ثم استحالتها وتغيرها في الكيفيات المتضادة يحتاج لوجود قدرة ما فوق الطبيعة تجبر العناصر المتضادة على الاتصال والالتئام مع بعضها، وتمنعها من التشتت والتفرقة. ولا بد أن يكون هذا الموجود أمراً غير العناصر وغير المزاج الحاصل من اجتماعها. إذاً، هذا الموجود هو نفس المتعلقة بها بحيث يتمكن من حفظ شخصها، والنفس بدورها تحتاج إلى موجود أعلى وأشرف من ذاتها، ومن حيث نوع الجسم يجب أن يكون هذا الشيء موجوداً عقلاني الوجود باسم رب النوع.

من أحد الطرق الأخرى أن لكل حركة بالطبع غاية، ولكل غاية غاية لتنتهي في النهاية لغاية عقلانية: حيث يوجد لكل موجود ناقص قوتان غريزيتان باسم العشق والشوق. فتتمكن من خلال العشق أن تحفظ كمالها الأول، وتطلب كمالها الثاني من خلال قوتها الثانية. لتتمكن من خلال طلب السافل للعالي - من تنظيم مراتب الوجود. كما أشار إليها الله (تعالى) في الآية الشريفة: «ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» (طه ٥٠)،

وقد صرح صدر المتألهين بأنه اتبع هذا الطريق الشريف والوثيق للدخول إلى المقصود، وإثبات وجود الغايات العقلية العلوية للحركات الطبيعية والنفسانية. ثم ذكر تفريعاً عقلياً أكد فيه أن جميع الحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية تنتهي إلى الخير الأقصى: أي الخير النهائي الذي هو الذات المقدسة الإلهية...

الحركة القسرية:

الحركة القسرية عبارة عن حركة لا يكون سببها من داخل المتحرك، لا بل تتحرك من خلال القوة القهرية للمتحرك. وذلك خلافاً للميل الطبيعي: كحركة الحجر إلى الأعلى حتى لو زال القسر تعود إلى طبيعتها.

في تحقيق مبدأ الحركة القسرية

اصح المذاهب فيه. أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغييرها الحاصل لها بفعل القاسر وإعداده. وأما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ، من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج، ففيه أن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية، أما التي حصلت من القاسر فغير باقية، وأما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ في الطبيعة، فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية غير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الضبيعية الملائمة، وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي تنفيدها طبيعة المريض تخرجها من مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة، فيفيد ما كان ملائماً لها، وكالتشكل المضرس، فيفيد الضبيعية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة، إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً، فلا منافاة كما بُيِّنَ في موضعه. ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات انهواء المخروق حتى يضعف الميل، وإلا لا يعود انرمي إلا بعد مصاكة سطح انفلك (الأسفار، ج ٢، ص ٢١٧).

الحركة القطعية:

قال صدر المتألهين: قال الشيخ في الشفاء: الحركة اسم لمعنيين:

الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى، وذلك مما لا حصول له في الأعيان: لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها، وإذا وجدت فقد انقطع وبطل، فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن؛ وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال، ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني، فقد اجتمعت الصورتان في الخيال. فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معاً على أنها شيء واحد، وأما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود، ولا الحال التي بينهما لها وجود قائم. الثاني: وهو الأمر الوجودي في الخارج، وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى:

بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالة موحودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركاً...

لم يرض صدر المتألهين قول الشيخ الرئيس ابن سينا بعدم وجود الحركة التقطيعية في الخارج. واعتبر أن لكل ماهية نحواً خاصاً من الوجود. ومعنى قولنا الشيء انفلائي موجود في الأعيان أنه ينطبق حده وتعريفه مع الأعيان. وذلك كما يقول الشيخ في توضيح معنى الكون في الأعيان: حيث اعتبر أن معنى الموجودة في الخارج هو أن يصدق حده وتعريفه على أشياء خارجية كثيرة، وهذا هو معنى موجودة الشيء. ومن هذا القبيل ماهية الحركة والقوى والاستعدادات وغيرها (الأسفار، ج ٣، ص ٢٥ - ٢٢).

الحركة المستديرة:

أي الحركة الدورانية التي تتلحق بالأفلاك، يقول صدر المتألهين في الشواهد: الإشراف العاشر: في أن الحركة المستديرة أقدم الحركات كلها بالطبع والحسم والمتحرك بها أقدم الأجسام بالطبع، وإنه لا يتقدم على هذه الحركة والزمان إلا ذات البراري (حل اسمه). أما أنها أقدم الحركات: فلأن الحركة التي في الكم لا تخلو عن كرة مكانية، إذ لا بد للثاني والذابل من وازد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه، وهي والوضعية يخلوان عن الكمية وتتخلخل والتكاثف ولا يخلوان من استحالة، والاستحالة لا تكون دائمة، فلا بد من علة حادثه محيلة؛ مثل ناز تحبل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد، أن لم يكن. فالحركة المكانية أقدم من الكمية والكيفية، لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات لا تتصل، والحركة المستديرة متصلة، فهي غنية من سائر الحركات، لا تستغني عن الدورية، فهي أقدم الحركات بالطبع وأتمها؛ لأنها تامة لا تقبل الزيادة والاشتداد والتضعف، كما تشدد الطبيعة أخيراً في السرعة كلما قربت من الحيز، والقسرية تضعف أخيراً كلما بعدت من القاسر، والتام أشرف من الناقص، والدورية أشرف من سائر الحركات.

ويجب من هذا أن الجرم المتحرك بها أقدم الأجرام وأشرفها؛ وبه تتحدد الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة، والزمان مقدار هذه الحركة. لأنه أقدم الحركات وخصوصاً ما للجرم الأقصى من الحركة؛ لأنها أسرعها وأوسعها، وإنما هذان إلى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات في المسافة واتفاقها في الأخذ والترك. واتصافها في المسافة واختلافها في الأخذ والترك.

فنعلم أن في الوجود مقدار غير قار تتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام ونهاياتها؛ لأنه غير قار، وهذه قارة، وهذا على طريقة الفيلسوفين.

وأما على طريقة الإلهيين: فلأن كل حادث له قبلية لا تجمع البعدية، لا كقبلية الواحد على الكثير، وقبلية الأب على الابن، أو ذات الفاعل أو العدم إلى غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع، بل قبلية لا تجمع البعد، ومثل هذا ففيه أيضاً تجدد بعديات بعد قبليات باطله.

فلا بدّ من هوية شيء متجدد متقدم بالذات على الاتصال لما ذاته الحركات الواقعة في المقادير الممتعة الانقسام أصلاً، فهو مقدار الحركة وعددها يتقدّم به من جهة اتصاله، ويتعدد به من جهة انقسامه إلى متقدم ومتأخر، ولا يمكن أن يتقدم شيء على الزمان والحركة إلا باري الكل وضرب من ملائكته تقدماً آخر كما أشرنا إليه (الشواهد الربوبية، ص ١٠٥ - ١٠٦).

الحركة المستقيمة: — الحركة المستديرة

يقول صدر المتألهين: إن أقدم وأشرف وأتم الحركات هي المستديرة: أما أنها أقدم الحركات: فلأن الحركة في الكم مثل النمو والذبول تقتصر إلى حركات مكانية: إذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك إليهما أو خارج يتحرك منهما، وهي الوضعية، مستقيمان عن الكمية والتخلخل، والتكاثر أيضاً لا يخلو عن حركة كيفية، وهي الاستحالة بتحليل مسخن أو تجميد مبرد، والاستحالة لا تكون دائمة، فلا بدّ لها من علة محيلة حادثة: مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن، فالحركة المكانية أقدم من الكمية والكيفية. لكن المكانية إما مستقيمة أو منعطفة أو راجعة، والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لنهاي الأبعاد المكانية كلها، والأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة، والسكون لا يكون إلا في الزمان: لأنه قوة الحركات كما مر - وقوة الشيء لا بدّ وأن تكون متقدمة عليه زماناً - والزمان يفترق إلى حركة حافظة له وهو لا يتحفظ بحركة متصرمة، بل بما يقبل الدوام التجديدي الاتصالي، والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائماً، فهي عن سائر الحركات العرضية، وهي لا تستغني عن المستديرة، فهي أقدم الحركات، وأما إن المستديرة أدومها، فلما مرّ أن غيرها منقطع إلى سكون لأنه عدمه، وهو لكونه عدماً خاصاً يصحبه قوة أو ملكة (الأسفار، ج ٢، ص ٢١٤).

الحروف العاليات:

أطلق صدر المتألهين على الجواهر العقلية الحروف العاليات (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٤، ٥، ١١، ١٦، ٣٢، ٤٢).

الحروف المصوّنة:

يطلق على الحركات الثلاثة الموجودة في حروف الألفباء: أي (الفتح، الكسر والضم) الحروف المصوّنة المقصورة، وإذا كان الألف والواو والياء عليها علامة السكون وصادرة عن الحركات المذكورة: أي الألف من الفتح والياء من الكسر والواو من الضمة، فتسمى بالمصوّنة المحدودة، وتسمى في العربية "حروف المد واللين" : ذلك لأنها تأتي من مد الحركات وغير الحروف المصوّنة، فالحروف الباقية صامتة حيث يكون قبل الواو أو الياء

المتحركة أو الساكنة نسمة أو كسرة، والألف مصوتة دائماً وتطلق الألف على الهمزة بالاشتراك الاسمي (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٠١).

المقصود من الحركة والسكون هنا هو الذي لا يكون من خواص الأجسام، بل هي عبارة عن كيفية تحصل في حرفين صامتين عن طريق الإمالة: أي إمالة مخرج حرف إلى مخرج حرف آخر، والإمالة تكون إلى مخرج واحدة من المدات، فحرف الألف يعال إلى الفتح، والياء إلى الكسرة، والخصة إلى الواو، والعكس. وطبعاً لا يمتنع الابتداء بمصوت. ثم إن للحروف، تقسيماً آخر: فعندنا: حروف أنية وحروف زمانية: ذلك لأنه لو أمكن مدها كالكفاء فهي زمانية وإن لم يمكن كالحاء فهي أنية، وهناك بعض الحروف الأنية شبيهة بالحروف الزمانية كالحاء والفاء.

الحروف المقطعة القرآنية:

يقول صدر المتألهين: ومعنى الحروف الجمل، وهي الحروف المقطعة القرآنية، والكلمات النامات المفردة، وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية. فإن العناية الربانية لما تعلقت ببرية أطفال الأرواح العالوية افاض لهم رزقهم من البساتين فروع الملكوت والجنان، واذاق لهم من لطائف الرحمة والرصوان أغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة، على طريقة الرمز والإشارة إلى مقاصد أهل التبشيرة، لتلا يطلع عليها الأغيار، ومن ثم يكن أهم أهلية الوصول إلى عالم الأسرار ومعدن الأنوار، فكتب الله أولاً في الواح ارواحهم حروفاً محملة ومقطعات، مفردة، لتعلمهم بذكرهم، وبصنائع أبنائهم يصفون، وعلى مثل كتابتهم يكتبون، وإلى منزلهم ومقاماتهم يردون، وبآيات الله يهتدون، وإلى ربهم يرجعون، لقد كنا حروفاً عاليات نزلنا في سطور سافلات، وفي ذلك العالم تصير الحروف المتصلة منفصلة، وتصير المنفصلات معادلة متصلة: لأنه في يوم الفصل والتميز: (اليميز الله الخبيث من الطيب) ويوم الجمع أيضاً بوجه لقوله (تعالى): (أهدا يوم الفصل جمعناكم والأولين) (م. السفر الثالث، ص ٤١).

الحرية:

الحرية تقابل العبودية، يقول صدر المتألهين نقلاً عن أرسطو: الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهريّة لا صناعية، وبالجملّة فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف، وعلاقته العقلية أقوى كان أكثر حرية، ومن كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات (الأسفار، ج ٩، ص ٨٨).

الحزن:

الحزن واحد من الكيفيات النفسانية التي يكون من تبعاتها حركة الروح إلى الداخل بالتدريج (الأسفار، ج ٤، ص ١٤٩).

الحس المشترك:

يقال للحس المشترك بنطاسيا: أي لوح النفس، وهو عبارة عن قوة مودعة في مقدم الدماغ، يقول صدر المتألهين: «عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ، بل في الروح المسبوب فيه تتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها، والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك (الأسفار، ج ١، انفسر الرابع، ص ٢٠٥ - ٢٠٧)».

الحساب:

البحث في الحساب واحدة من المسائل الكلامية المأخوذة من القرآن الكريم، وقد طرح صدر المتألهين في الشواهد الربوبية مسألة الحساب والميزان.

الحساب والميزان:

«الإشراق العاشر: في الحساب والميزان»

لعلك قد تنبّهت من الأصول التي كررنا ذكرها: إن كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته وسيئاته، ويصادف جامع كل دقيق وجليل من أفعاله في كتاب «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً». والحساب عبارة عن جمع تقاريق المقادير والأعداد وتعريف مبلغها، وفي قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة للخالق حاصل حسناتهم وسيئاتهم «وهو أسرع الحاسبين»، ويعرف أيضاً كل أحد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبر عنه بالميزان، وإن لم يساو ميزان العلوم والأعمال: موازين الاجرام والانتقال، كما لا يساوي ميزان الفلسفة، وهو المنطق ميزان الارتقاعات والموافقت، وهو الإسطرلاب، وميزان الدوائر والقيس وهو الفرجار، وميزان الأعمدة وهو الشافول، وميزان الخطوط وهو المسطر، وغيرها من الموازين كالعروض للشعر، وانحس والخيال لبعض المدركات، والعقل الكامل للكل، وبانجملة يكون ميزان كل شيء من جنسه (الشواهد الربوبية، ص ٤١٤، والأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٩٦).

الحشر:

مسألة الحشر واحدة من الأمور التي اختلف فيها الحكماء والمتكلمون، يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

«الإشراق السادس: في الحشر (الشواهد الربوبية، ص ٤٦١ - ٤٦٢)»

قد بينا أن نوع الإنسان بحسب هذه القطرة الهيولانية والنشأة الحسية واحد، وأما بحسب ما يتصور نفسه ويتجوهر به عقله المنفعل وبخروج إلى الفعل في علومه وملكانته

يصير أنواعاً مختلفة ويحشر إليها، فحشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم وملكاتهم، فلقوم على سبيل الوعد: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً»، ولقوم على سبيل الورد: «ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً»، ولقوم على وجه التعذيب: «ويوم يحشر أعداء الله إلى النار». ولقوم: «ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً». ولقوم: «ونحشره يوم القيامة اعمى». ولقوم: «إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون» في الحميم ثم في النار يسجرون».

وبالجملة لكل واحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبه، حتى أنه لو أحب أحدكم حجراً يحشر معه.

فإن تكرر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، فكل ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة تناسبها، «كل يعمل على شاكلته».

ولا شك أن أفاعيل الأشقياء المدبرين إنما هي بحسب مهمهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية، وتصوراتهم مقصورة على أغراض بهيمة أو سعيية تغلب على نفوسهم، فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة لقوله: «وإذا الوحوش حشرت». وفي الحديث: يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير.

الإشراق التاسع: في حشر باقي الحيوانات.

قد أشرنا إلى أن لكل موجود حشراً، وحشر كل شيء إلى ما بدأ منه، فمن علم من أين مجيؤه علم إلى أين ذهابه، فحشر الأجساد إلى الأجساد وحشر النفوس إلى النفوس. وقد وقع الخلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة، والروايات فيه مختلفة، والحق في ذلك هو القول بالتفصيل، فإن ثبت في بعضها درجة فوق درجة النفوس الحساسة وهي النفوس المتخيلة بالفعل أي: المتذكرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها إلى بعض البرازخ، وأما حشر النفوس الحساسة فقط: فحشر القوى النفسانية إلى رب نوعها وأمير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول في اثولوجيا.

فكذا النفوس النباتية إذا قطعت عن الأشجار، كما هو في مباحث الصور المنارقة وحشر المقلدين والاتباع إلى ما يحشر عليه الأئمة والمجاهدون، شبه حشر القوى النفسانية من الناطقة إليها، وإلى مثله أثير في قوله تعالى: «وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون».

وقوله تعالى: «والطير محشورة كل له أبواب».

حخص الوجود:

استعمل صدر المتألهين هذا الاصطلاح عند الحديث عن الوجود وأقسامه، والمقصود من الحصة والحخص هي الأفراد أو الفرد المقيّد، فالحصة مثلاً في الكلّي والكليات هي الأفراد المقيّدة بالكلية أو الكلّي المقيّد بالفرد، ومفهوم الوجود حصة إذا كان مقيّداً بالفرد.

وبشكل عام، الحصة عبارة عن الطبيعة المقيدة بقيد شخص. وعليه فالقيد خارج والإضافة داخلية (رسائل ملا صدرا، ص ١٢٤).

ويعتقد صدر المتألهين بأن حصص الوجود عبارة عن الوجودات الخاصة المضافة إلى الوجود المطلق بشكل أن تكون الإضافة داخلية والمضاف إليه خارج.

ويعتبر أن الوجود الانتسابي المطلق مقول بالتشكيل، وهو حصص مختلفة بالكمال والنقص، وأكملها هي الحصة التي يكون الوجود عين حقيقتها، ثم تتنازل باقي المراتب في الكمال، وهنا يقصد صدر المتألهين من الحصص الوجودات الخاصة، وإلا فإن الحصص بمعناها المشهور عنده كالمفهوم العام الاستبازي للوجود من الأمور الزائدة على الوجود، وهي من الاعتبارات العقلية، والمتحقق هي الوجودات الخاصة.

الحصول: (الوجود)

يقول الفلاسفة عند تعريف، الوجود: بأن الحصول يساوي الوجود، ولا يمكن الاستفادة من كلمات الحصول والثبوت عند تعريف الوجود: لأنه تعريف للشيء بنفسه، فالحصول في الذهن يعني الوجود في الذهن، والحصول في انعم: أي الوجود في الخارج، ومراتب الحصول هي مراتب الوجود الحصول.

الحفظ:

يعتقد صدر المتألهين بأنه كلما حصلت الصور في العقل، ووصلت إلى مرتبة التأكد والاستحكام على شكل أن يكون للقوة العاقلة قوة على استرجاعها إن زالت، فهذا ما يطلق عليه الحفظ، ثم إن نسبة الحفظ إلى الإدراك هي نسبة الفعل إلى القبول، ومبدأ الحفظ مخالف لبدا القبول (الأسفار، ج ٨، ص ٢١٨).

الحق:

يقول صدر المتألهين: وأما الحق فقد يُعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً، فحقيقة كل شيء، نحو الوجود العيني، وقد يُعنى به الوجود الدائم. وقد يُعنى به الواجب لذاته، وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان، فيقال: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق، وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق، فهو انصاف باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه، وقد أخطأ من توهم أن الحقيقة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد (الأسفار، ج ١، ص ٨٩، و ج ٢، ص ٢٥٧، و ج ٣، ص ٢٠٢). ويقول في المشاعر:

إن حقيقة كل شيء، هي وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذاً أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة.
والمقصود من حقيقة الوجود عند صدر المتألهين هو ما لا يشوبه العدم أو الماهية ولا

يحدّ بعد، وهو واجب الوجود .

الموجود عند صدر المتألهين إما هو حقيقة الوجود التي هي الوجود الصريف، وإما الموجودات الخاصة، فالواجب هو القسم الأول، والممكن هو القسم الثاني (المشاعر، ص ١٠-١٢).

الحقائق العينية:

عالم العقول، المدركات العقلية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣٠٠).

الحقد:

يقول صدر المتألهين: الحقد، وهو كيفية نفسانية لا يوجد إلا عند غضب ثابت، وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر. أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتاً؛ فلأنه لو كان سريع الزوال لم تنقصر صورة المؤذي في الخيال، فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام (الأسفار، ج ٤، ص ١٥٠).

حقيقة الحقائق:

يقول صدر المتألهين بأنه يطلق على الوجود المنبسط: العماء، مبرثه الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة الأودية (إيقاظ النائمين، ص ٩).

الحكماء الثمانية:

كرر صدر المتألهين وفي أماكن عديدة الحديث عن الحكماء الثمانية، على الرغم من أن المشهور هو الحديث عن الحكماء السبعة. قال صدر المتألهين: «أعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانيّة، ثلاثة من المطلبين: طائس وانكسمانس وانكاغوراس، ومن اليونانيين خمسة: أنبلاقس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وإرسطوطاليس» (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢٠٦).

الحكماء الإلهيين:

المؤمن الحقيقي هو من جملة الحكماء الإلهيين والأوليّاء الربانيين (تفسير سورة الجمعة، ص ٢٣٦).

الحكمة:

لكلمة الحكمة معان متعددة منها: العدل، العلم، الحلم، الفلسفة، الكلام، المواظف للحق، صواب الشيء وسداد، والحكيم هو صاحب الحكمة. العلم الحسن والعمل انصالح، نفس العمل، وهي معرفة حقائق الأشياء والقيام بالفعل المحمود، والاقتداء بالخالق في العبادات بمقدار الطاقة البشرية (الأسفار، ج ١، ص ٢، ١، ١٣، ٢٠، ٢٢، ٢٣).

والحكمة هي أفضل علم بواسطة أفضل معلوماته. وأحكم فعل في المصنوعات (من).
ص ٢٠، ٣٣٢). وهي معرفة وجود الواجب والعلم التام بالأحكام الربوبية وحقائق العالم.
والحكمة هي الفعل المحكم، والفعل المحكم هو الفعل الذي يعطى إليه كل ما يحتاجه.
والحكمة هي العلم بأحوال الموجودات الخارجية على ما هي موجودة عليه في الواقع ونفس
الأمر.

واعتبر صدر المتألهين في المبدأ والمعاد أن الحكمة تطلق على امرين: الأول هو العلم
التصورى بتحقيق ماهيات الأشياء والتصديق بها على نحو اليقين المحض. والثاني هو الفعل
المحكم، وبأنه منظم وجامع لكل ما يحتاج إليه (الأسفار، ج٢، ص ٣٤).

والحكمة الأخلاقية هي واحدة من الكيفيات النفسانية وهي من أقسام الخلق: فهي
الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة، المتوسطة بين الجبرية والغباوة، وهما طرفا
الإفراط والتفريط للذاتان هما من الرذائل الأخلاقية (الأسفار، ج٣، ص ٥١٤).

وتلك الحكمة إما غريزية وإما اكتسابية، والغريزية عبارة عن كون النفس صادقة
الآراء، فهي القضايا والأحكام، وهو الاستعداد الأول للحكمة المكتسبة ونفوس البشر فيها.

والحكيم هو العارف بالحقائق على ما هي عليه من أحوال المبدأ والمعاد، وكيفية صدور
الموجودات وكيفية رجوعها، ويقصد من الحكمة البرهانية التي تسمى الحكمة العامة أيضاً
الحكمة اليونانية، وهي الحكمة القائمة على أساس البرهان والاستدلال، ويقال لها أيضاً
الحكمة الرسمية التي تقابل الحكمة البحثية. والحكمة الخاصة المختصة بأهل الكشف
والشهود والإشراق (الأسفار، ج٧، ص ٤٠، وتعليق ملاح صدر على حكمة الإشراق،
ص ٢٥٠).

وحول التطابق بين الحكمة والشريعة يعتقد بعض الفلاسفة أن الحكمة عين الشريعة،
وذلك خلافاً لرأي الفقهاء الذي يعتبرون الحكمة مخالفة للشريعة.

يقول صدر المتألهين: قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة
الإلهية. بل المقصود منهما شيء واحد، هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله. وهذه
تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى
بالحكمة والولاية، وإنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات
الشرعية على البراهين الحكمية، ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله، كامل في العلوم
الحكمية، مطلع على الأسرار النبوية. فإنه قد يكون الإنسان بارعاً في الحكمة البحثية ولا
حظ له من علم الكتاب والشريعة، أو العكس (الأسفار، ج٢، السفر الثالث، ص ٢٢٧).

الحكمة الدافعة:

استعمل صدر المتألهين هذا الاصطلاح في مقابل الحكمة المتعالية: أي الحكمة المشائية
المندولة (الأسفار، ج١، السفر الأول، ص ١٩٢).

الحكمة العملية:

إن الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق. وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق. فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق مطلقاً، وما يصدر منه وإفراطه أيضاً فضيلة. والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث، هي نفس الخلق المخصوص المبانئ لسانر الاخلاق. وإفراطه كتفريطه بذيله (الأسفار. السفر الثاني، ص ١١٦. وتفسير سورة الجمعة. ص ٢١٠).

الحكمة المتعالية:

١- تعمل صدر المتألهين هذا الاصطلاح واستعمل قبله أيضاً في شرح الإنشازات للخواجة الطوسي. وقد ذكر صدر المتألهين في الأسفار اصطلاح الحكمة المتعالية مراراً، وجعلها في مقابل الحكمة الذاتية (الأسفار. السفر الأول، ص ٣٣٠. وج ١، السفر الثالث، ص ١٤).

وهناك آراء متعددة حول الوجه في تسمية كتاب الأسفار الأربعة بالحكمة المتعالية. فقال بعض المفكرين (الدكتور مهدي حائري، مجلة إيران شناسي، امريكا، العدد ٤، السنة الرابعة، ١٣٧١ - ش. ص ٧١): إن صدر المتألهين اطلق على حكمته الحكمة المتعالية؛ لأنه تحدث فيها بلغة أعلى من اللغة التي تحدثت فيها الفلسفات الراجحة كالشائية والإشراقية. واعتبر أن تفوق صدر المتألهين على بقية الفلسفات في أنه جعل الوجود هو محور كل فلسفته، فاعتبر أن الوجود هو الأصل، وحاول حل كافة المسائل على أساس أصالة الوجود ووحدته: حيث إن كافة الأشياء عند صدر المتألهين هي مراتب الوجود. وحاول البعض الآخر توضيح تعالي فلسفة صدر المتألهين من خلال جامعية فلسفته، فكانت فلسفته تليفاً من المشاء والإشراق والآيات والروايات.

وقد تحدث صدر المتألهين في أماكن متعددة عن الحكمة المتعالية، واعتبر تليوياً في باب المنعول الأول أو العقل لأول وماهيته، إن المعلول الأول وكل معلول فهو عبارة عن شؤون الوجود النازلة؛ حيث يرتبط وجوده بوجود الوجود الكاسل الذي هو فوق الكمال، وهذا الأمر يتضح من خلال اسلوب الحكمة المتعالية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٩٢). إذ انقصود من الحكمة المتعالية هي الحكمة الوجودية. وقد تحدث في مكان آخر (م من): حيث أوضح أن الحكمة المتعالية هي لب العرفان وهي شهود الوجود، وتحدث في مكان ثالث (الأسفار. السفر الثالث، ص ١٤) وأوضح أن الحكمة المتعالية هي الحكمة الإيمانية. وليست اليونانية حيث ترجع إلى الحكمة الوجودية.

وأما قدرة دينا إليكم يا إخواني في الطريق؛ من أنوار الحكم وإطائف الكلم مبادي عقليات، وضوابط كلييات، وقوانين ميزانية، وأحكاماً ذهنية هي مقدمات ذوات فضائل جمة، ودرجات تلمسير إلى الله بقديم الفكر والهمة، وهي معارج الارتقاء إلى المعرفة

الإلهية. والاعتلاء إلى شهود جمال الأحدية وصفاته الواجبية. ومجاورة المقدسين. ومنادمة أهل الملكوت والتعليين من مقاصد أصحاب الوحي والتزليل. ومحكمات أسرار أهل التأويل الأخذيين علومهم عن الملائكة المقربين. والحفظة الكرام الكاتبين. فإن هذه المقاصد العلية الشريفة ابتدأها ليس إلا من عند الله: حيث أودعها أولاً في القام العظيم واللوح الكريم. وقراها من علمه بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته. وألهم محكم آياته. وهده بنوره. فاصطناه وجعله خليفة في عالم أرضه. ثم جعله أهلاً لعلمه العلوي. وخليفة للمكونة السماوي. فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير: لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلي. والسعادة الكبرى. والبقاء على أفضل الأحوال. والتشبه بالخير الأقصى. والتخلق بإخلاق الله (تعالى). ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية أنه قال (سبحانه): يا بن آدم خلقتك للبقاء. وأنا حي لا أموت. أطلعني فيما أمرتك. وأنت عما نهيتك أجعلك مثلي حياً لا تموت. وورد أيضاً عن صاحب شريعتنا ﷺ في صفة أهل الجنة: إنه يأتي إليهم الملك. فإذا دخل عليهم ناولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله .

الحكيم:

الحكيم من أوصاف الحق (تعالى) وتطلق على غيره: على من له اطلاع على عالم الخلق الأحسن. وتطلق على من يضع الأشياء في مواضعها طبعاً للغايات والأهداف الذاتية للأشياء. وتطلق على الشخص الذي تكون أعماله بعيدة عن الشرور والآفات.

الحلول:

حلول الشيء في شيء آخر عبارة عن دخول ونفوذ شيء في شيء آخر والنزول في المكان.

ومن الناحية الفلسفية، فإن حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجود المحل. وقال البعض: إن حلول الشيء في الشيء عبارة عن اختصاص شيء بشيء على شكل يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر. وقال آخرون: إن الحلول إما تحقيقي: كحلول الأعراض في الأجسام. وإما تقديري: كحلول العلوم في المجردات. وقال البعض: إن الحلول عبارة عن تعلق شيء بشيء آخر على شكل أن يكون أحدهما صفة، والآخر موصوفاً ويكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لمحله (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٣١-٢٣٢).

الحلول السرياني:

الحلول السرياني: يقابل الحلول الطرياني. وهو أن يكون الحال سارياً في كل جزء من أجزاء المحل: كحلول البياض على القماش. أما في الحلول الصرياني، فإن الحلول يكون

على شكل الضرف والمظروف: كالماء والإبريق (م.ن. ص ٢٢٢، الحاشية).

الحمل:

تحمل في اللغة: أي الرفع. وفي اصطلاح أهل المدقول هو نسبة شيء إلى شيء آخر بالإيجاب، أو السلب، كما يقولون: العلم حسن؛ حيث يكون العلم هو الموضوع، والحسن هو المحمول. وهناك الرابط بين الموضوع والمحمول. وهو على ثلاثة أنواع:

أ - التحمل الأموي، الذي هو عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء آخر، أو سلب ذلك الحكم.

ب - الحمل الاشتقافي، الذي هو عبارة عن التحمل بواسطة كلمة في، أو ذو، أو له (الأسفار، ج ١، ص ١٨٨، ٢٩٢).

ج - حمل المواظفة، الذي هو عبارة عن حمل شيء على شيء آخر؛ حيث يكون هناك اتحاد في الموضوع والمصداق، واختلاف في المفهوم، وبشكل عام، فإن حمل شيء على شيء آخر يكون على نوعين، يقول صدر المتألهين:

اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين:

أحدهما: الشائع الصناعاتي المسمى بالحمل المتعارف، وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، ويرجع إلى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية، أو على أفرادها كما في القضايا المتعارفة من المحصورات، أو غيرها، و...، كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه، ويقال له: الحمل بالذات، أو عرضياً له، ويقال له: الحمل بالعرض والجميع يسمى حملاً عرضياً.

وثانيهما: أن يُعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يلحق نحو من التغاير: أي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك، لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود، ويسمى حملاً ذاتياً أولياً، أما ذاتياً لكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتات، وأما أولياً لكونه أولى الصدق أو الكذب، ثم إن هذين النوعين هما أصلاً الحمل والحمولات (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٠١ - ٢٠٧).

الحمل على الظاهر:

قد مر أن الأصل في منهج التراسخين في العلم، هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة، وعدم الاحتجاج، من روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصائصها على النفس، واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء، مطلقاً، فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمستحيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه، من غير أن

يتشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء، بأي خصوصية كانت، حسيّة أو عقاية. يتحقق فيه حقيقة الميزان. ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة، والشاقول، والكونيا والإسطرلاب، والذراع، وعلم النحو، وعلم العروض، وعلم المنطق، وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء. إلا أنه لكل شيء ميزان يناسبه ويجانس: فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة، والشاقول ميزان الأعمدة على الأفق، والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق، والإسطرلاب ميزان الارتفاعات القوسية من الأفق أولاً، ولجيبوها وارتفاعها ثانياً، والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب، والعروض ميزان كمية الشعر، والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه عن فاسده. والعقل ميزان الكل إن كان كاملاً؛ فالكامل العارف إذا سمع الميزان لا يحتج عن معناه الحقيقي بما يكثر إحساسه ويتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان. وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه، فإنه ينتقل إلى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، ومن دنياه إلى آخراه. ولا يتقيد بظواهره وأولاه، وأما المنيد بعالم الصورة فلجمود طبيعه، وخمود فضئته. ويسكون قلبه إلى أول البشريّة، وإخلاد عقله إلى أرض الحيوانية. فيسكن إلى أوائل الفهوم. ويطمئن إلى مبادئ العقول. ولا يسافر من مستط رأسه ومعدن جسمه ومنبت حسه، ولا يهاجر من بيته إلى الله ورسوله. حذراً من أن يدركه الموت، وتفوته الصورة الجسمية، ثم لا يصل إلى عالم المعنى لعدم وثوقه بما وعده الله ورسوله، وعدم تسديقه بما قال (تعالى): «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله».

والحاصل: إن الحق عند أهل الله. هو حمل الآيات والاحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل. كما ذهب إليه محققوا الإسلام. واتفق الحديث لما شاهدوه من سيرة السابقين الأولين. والأئمة المعصومين (سلام الله عليهم جميعين). من عدم صرفها عن الظاهر. لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله.

قال بعض فضلاء المعتزلة: إجراء الأخبار على هيئاتها من غير تأويل ولا تعطيل: فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومه الأصلي. ومن التعطيل: التوقف في قبول ذلك المعنى. وأكثر أهل الدين على أن ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق، وإن كانت لها مفهومات آخر فوق ما هو الظاهر. كما في الحديث المشهور: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وهدى ومطلعاً». كيف ونو لم تكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى، كما زعمه أكثر الفلاسفة. لما كانت فائدة في نزولها وورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجباً لتحثير الخلق وضلالهم، وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة. فكيف يكون القرآن تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وكيف يكون الرسل الهادين المهديين، وهم زادوا على ما قالوا ألعازاً ومجارات طول أعمارهم؟ فتعالى كلام رب العالمين، وحاشا أحاديث نبيه أعلم

العائين عن ذلك. فليس لمن بقي في زوايا صدره ذرة من إيمان أن يعتقد في كلام الله وكلام رسوله أن يكون ظاهره كثيراً (مفاتيح الغيب، ص ٩٢-٩٣).

الحوادث الإبداعية:

انتمتصود من الحوادث الإبداعية، هو سلسلة العقول والنموس والأفلاك: حيث يكون القسم الأول مجرد عن الزمان والمكان، والقسم الثاني مقترن بالمكان والزمان (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢٢).

الحواس الخمس:

اعتبر الفلاسفة وأما حجاب النظر أن للإنسان نوعين من الحواس هي أساس جميع المعارف والعلوم البشرية، الأولى هي الحواس الظاهرة، والثانية الحواس الباطنة: حيث يقوم الإنسان من خلال الحواس الظاهرة بتحصيل الأشياء وتقديمها للحواس الباطنية، وهذه الحواس الظاهرة تقوم بعملها من خلال التأثيرات العضوية. كما يقول الفلاسفة الطبيعيون، أو من خلال تحريف النفس. كما يقول الفلاسفة الالهيون، ثم إن هذه المعلومات تصبح قواعد كلية بعد قطعها مراحل ومساير مختلفة عند الحواس الباطنية.

أما الحواس الظاهرة فخمسة، وهي عبارة عن: (اللامسة، الذائقة، الشامة، السامعة والباصرة): حيث إن لكل واحدة عضو مخصوص بها، وكل واحدة منها مختصة بنوع من الإدراكات: فالباصرة للإدراك، والسامعة للأصوات، والشامة للروائح... والحواس الباطنية خمسة أيضاً وهي عبارة عن: الحس المشترك، الخيال، الحافظة، الواهمة، المفكرة أو العاقلة، وستين كل واحدة في مكانها.

ويعتقد بعض الفلاسفة القدماء بوجود حاسة أخرى تير الحواس المشهورة، لكن أغلب الفلاسفة اعتبروا هذه العقيدة باطلة.

طبعاً لا يوجد خلاف حول انحلال بعض الحواس: كاللامسة، إلى عدة حواس فرعية: حيث اعتبر العديد من الفلاسفة أن هذا القول ممكن.

ثم إن بعض الفلاسفة، ومنهم صدر المتألهين اعتبروا أن للأفلاك والكواكب حواس ظاهرة وباطنة أيضاً، فيما أن الفيض ينزل من الأعلى إلى الأسفل، فكل ما هو موجود في الأسفل يجب أن يكون موجوداً عند الأعلى بنحو أكمل (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٠ وما بعدها، والأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢١٧).

ثم إن صدر المتألهين يعتقد بوجود حكمة لكل واحدة من الحواس الظاهرة والباطنة، واعتبر أن وجود هذه الحواس أو القوى الظاهرية في الحيوانات لأجل الحفاظ على أيدانها، وذلك على أساس كمالها النوعي: أي الحفاظ عليها من الزوال: حيث إن كافة الحيوانات هي لتأمين منافع البشر (مفاتيح الغيب، ص ٥٠٤-٥٠٧).

يقول صدر المتألهين:

حكمة ربانية: الحكمة في وجود هذه القوى من إسن أطمها إلى أكرها:

أما في الحيوان بما هو حيوان، فللمحافظة على الأبدان بحسب كمالتها الشخصي والنوعي من الهلاك والتلف: لأنها منافع الإنسان من الحمل والركوب والزينة، لقوته (تعالى): «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة».

وأما في الإنسان فهذه المحافظة بحسبة الحيوان، مع ما يتوسل بها الشخص إلى اكتساب الخير الحقيقي، والكمال الأبدى، والسعادة الأخروية في الدار الحيوانية، فالتغذية الإلهية جعلت في جيلة الحيوانات داعية الجوع والعطش، كيلا تدنو نفوسها إلى الأكل والشرب، ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن إلى اتم التحلل والذوبان. لأجل استيلاء الحرارة الفريزية عليه، الحاصل فيه من نار الطبيعة الكامنة في مركبات هذا العالم، شأنها التضيغ والتحلل: كمثال نار الجحيم في قوله (تعالى): «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها»، وجعلت نفوسها أيضاً الشهوة والغضب، والراحة والتعب، والآلام والأوجاع عند الآفات العارضة لأبدانها وغير ذلك، لتحرض النفوس على حفظ الأبدان من الآفات، وإدامتها مدة من الأوقات إلى أجل معلوم (مفاتيح الغيب، ص ٥٠٢، ٥٠٧، والأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٠).

فصل في الحواس الظاهرة والباطنة:

ثم خلق الله للحيوان أيضاً، قوى أخرى إدراكية، وهي أشرف من التحريكية: لأنها أشد نفسانية منها، تميز الملائم عن المناظر، والنافع عن النضر، فيطلب أحدهما بالشهوة والأخر بالغضب، غناية من الله على عباده للحياة الدنيا، التي هي طريق الآخرة، وهي منقسمة إلى ظاهرة مشهورة، وباطنة مستورة. أما الظاهرة فهي خمس: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر. الأخيران ألتف هذه الحواس، كادت أن تكون مدركتها خارجة عن عالم المادة والحركة والكلام في أن يهيا أشرف طويل، وحاجة الحيوان إلى الحواس من جهة الحركة لتحصيل الغذاء، ولهذا تكون الحركة في الحيوان أشرف من الإدراك، شرف الآية على ذي الغاية. وأما الإنسان فعاجته إليها، لأجل العلوم العقلية المنتزعة من انحسيات، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد علماً. فالإدراك في الإنسان أشرف من الحركة لأنه شايته.

فانظر إلى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس، التي هي آلة الإدراك، فأولها حاسة اللمس، وإنما خلقت لك حتى إذا مسكتك نار محرقة، أو سيف جارح تحس به وتهرب منه، وهذا أول حس يخلق للحيوان، ولا يتصور حيوان إلا وله قوة اللمس: لأنه لو لم يحس أصلاً فليس بحيوان، وانقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه ويماسه، فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم لا محالة، والجامع للآتم جامع ثلاثه كما برهن عليه، ويظهر من قاعدة الإمكان الأشرف، فهذا الحس موجود لكل حيوان، لأن تركيبه من عناصر ذوات

أوائل الكيفيات الملموسة، وقوام الشيء من جنس ما يدرك منه. حتى البدو في الطين، وتسمى بالخراطين، فإنها إذا غرزت فيها إبرة انقبضت للهرب، لا كالنبات فإنه إذا قطع لا ينقبض؛ إذ لا يحس بالقطع، وإن كان للنبات بل الجصاء إدراك على نمط آخر يعرفه المكاشفون، ويحجب عنه المترسمون. إلا إنك لو لم يخلق لك إلا هذا الحس لكنت ناقصاً كالبدو، لا تقدر على طلب الغذاء من مكان يبعد عنك، فافتقرت إلى حس آخر تدرك به ما بعد عنك، فخلق لك الشم، إلا إنك تدرك الرائحة، ولا تدري من أي ناحية جاءت، فتحتاج إلى أن تطوف كثيراً من الجوانب، فربما تثر على الغذاء الذي شممت رائحته وربما لم تثر، فتكون في غاية النقصان لو لم يخلق فيك إلا هذا، فخلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك، وتدرك جهته فتقصد تلك الجهة بعينها، إلا أنه لو لم يخلق لك إلا هذا لكنت ناقصاً، إذ لا تدرك بهذا ما وراء الجدران والحجب وفي الظلمة، وقد لا ينكشف إلا بعد قرب العدو والمهروب عنه، فتعجز حينئذ عن الهرب. فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء الجدران. وفي الليالي المظلمة عند جربان.

وقال أيضاً في مكان آخر:

ولأنك لا تدرك بأنبصر إلا شيئاً حاضراً، وأما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بكلام ينتظم من حروف وأصوات تدرك بحس السمع. فاشتدت إليه حاجتك، فخلق كل ذلك. وميزت بفهم الكلام عن سائر الحيوانات، وكل ذلك ما كان يفنيك لو لم يخلق فيك حس الذوق، إنه قد يصل الغذاء. فلا تدرك أنه موافق لك أو مخالف. فتأكله فتهلك كالشجرة تصب في أصلها كل مانع، ولا ذوق لها فيجذبها، وربما يكون ذلك سبب جفافها، ثم كل ذلك لا يكفيك لو لم يخلق فيك إدراك آخر يسمى حساً مشتركاً، موضعه مقدم الدماغ؛ إذ تتأذى إليه مثل هذه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه، ولولاه وما بعده من الحافظة، والواهمة، والمتصرف، والذاكرة لحال الأمر عليك. وهذا كله تشارك فيه الحيوانات، فلو لم يكن فيك إلا هذا، لكنت ناقصاً كالبهيمة، لعدم إدراكك موافق الأمور كباقي الحيوانات، فميزك وأكرمك وفضلك على كثير من خلقه تفضيلاً بقوة أخرى. هي أشرف من الكل، هو العقل الذي يدرك منافع كل شيء ومضاره بحسب الحال والمآل جميعاً، والله ولي الفضل.

وهي خمسة، لكنها ثلاثة أقسام: مدرك، وحافظ، ومتصرف. والقسم الأول: إما مدرك للصور، وإما مدرك للنمائي. وكذا الثاني. فمدرك الصور يسمى بالحس المشترك، وينطاسيا في لغة اليونان؛ أي لوح النفس. وهي قوة متعلقة بالتجويد الأول من الدماغ، ولولاهما ما يمكن الحكم لنا بالمحسوسات المختلفة دفعة، ولا امكنك مشاهدة النقطة الجواللة لسرعة دائرة، والناظرة النازلة خطأ مستقيماً. فهذه أحد الدلائل على وجودها؛ لأن المشاهد بالبحر ليست إلا للمقابل، وما قابل منهما إلا نقطة وقطرة. وحافظها قوة سمى بالخيال، والمصورة تعلقها بأخر التجويد الأول. تجتمع عندها مثل المحسوسات، وإن غابت موادها عن الحواس غيبة طويلة. فهي خزانة المحسوسات، ولها خطب عظيم، ولنا في

تجردها عن هذا العالم برهان غرشي. وقيل في تفاير هاتين القوتين: إن قوة القبول غير قوة الحفظ، فرب قابل غير حافظ؛ ولأن القبول انفعال، والحفظ فعل، فهما متفايرتان. ومنه الؤهم الرئيس للقوى الإدراكية للحيوان: كاشوقية للقوى التحريكية له، وأخص مواضعه آخر التجويف الأوسط من الدماغ. ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة، وهي قوة في آخر تجاويف الدماغ، يحفظ ما يدركه الؤهم أو بدعته؟ نسبتهما إثيه نسبة المصورة إلى الحس المشترك. ونسبة هاتين إلى عائم النفس: كنسبة القلم واللوح إلى عالم الإنسان الكبير. وأما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض. أو تركيب المعاني كذلك، أو تركيب أحد القبيلين بالآخر، وله الفعل والإدراك. والفعل له بذاته، والإدراك لمستعمله الذي هو تمام، فاندفع إشكال صاحب التفسير الكبير، فإن المتصرف لا بد له من إدراك، فيزيد به عدد الحواس الباطنية عن الخمس.

واعلم أيضاً إن وحدة الذاكرة اعتبارية، لتركب الذكر من فعل قوتين، إدراك لاحق، وحفظ سابق، وكذا المسترجعة، لتركب فعل الاسترجاع من إدراك وحفظ وتصرف بالمراجعة إلى الخزانة في تفتيش، فلا يزيد عدد الباطنيات على الخمس كما ظنه هذا الفاضل. وهذه القوة متخيلة في الحسيات، ومتمفكرة عند استعمال العقل إياها في العقلانيات، وموضعها في التجويف الأوسط عند الدودة. ولكن من هذه القوى آلة من روح داغي مختص بها، وهو جرم حار لطيف نوراني حادث عن الأخلاط الأربعة: كما البدن عن كدرها، شبيه في الصفاء واللطافة بالفلك الخالي عن التضاد، الكائن فوق العناصر القابلة للفساد والإفساد، ولذا يحمل القوى المدركة والمحركة: كالفلك يقبل آثار العقول والنفوس، وإنما يهدي الناس إلى اختصاص كل قوة بألة معينة، اختلالها عند تطرق الآفة إليها، والدليل على تفايرها وتعددتها بقاء البعض دون الآخر (مفاتيح الغيب، ص ٥٠٤، ٥٠٧).

الحياة:

الحياة صفة انفعالية تعتري الإنسان، تنقبض معها النفس عن ظهور ما يشبه التبيح عند طائفة مخافة أن يعاب به ويذم - وإن لم يكن قبيحاً في نفسه - وهو من الصفات المحمودة في الإنسان، لتوسطه بين طرفين مذمومين وهما: الوقاحة، التي هي الجرأة على القباتح، والخجل الذي هو قصور النفس وانحصارها عن الفعل الحسن. واشتقاقه من الحياة؛ لأنه انكسار للقوة الحيوانية فيمنعها عن أفعالها، فيقال: أحيا الرجل: أي انكسرت نفسه، كما يقال: حشى الحيوان ونسي، إذا اختلت حشاه ونسأه (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١٩٩-٢٠٠).

الحياة:

الحياة: أي العيش، والحيوان الحي: أي الموجود ذو الحياة. وحياة كل موجود، عبارة عن منشئية آثار ذلك الموجود، إن كل واحد من موجودات العالم متميز ومشخص عن الآخر

بأثارد وخواصه، وهي ذات حياة ما دامت تلك الآثار الوجودية مترتبة عليها، ثم إن للحياة معنى خاصاً بها، وضحه سندر المثاليين حين اعتبر أن الحياة عند موجودات هذا العالم، هي لصاحب الإدراك، والإدراك عند أكثر الحيوانات، عبارة عن الإحساس. واعتبر في مكان آخر، أن حياتنا تسبج تامة وكاملة من خلال الإدراك، الذي هو الإحساس، والفعل، الذي هو التحريك المبعث من قوتين مختلفتين. وأما فيما يتعلق بذات الحق فنالحق هو الإدراك الفعالي .

وبشكل عام، فانفعل والإدراك ينبعثان من قوتين: إحداهما مدركة، والأخرى محركة. وهو الموجود الذي يكون إدراكه اشرف الإدراكات: كالعقول. وفعله أرفع وأعلى من المباشرات: حيث يكون التحريك كالمبدعات الأولى. وهذا الموجد يمكن أن نطلق عليه الحياة. وكلما كان إدراك الشيء هو عين فعله: بحيث يكون إدراكه هو عين فعله، فهو الحق باسم الحياة: لأنه بعيد عن التركيب.

وبشكل عام، بما أن علمه مبدأ الوجود فهو حي. وبما أن علمه غير زائد على ذاته، وفعله لا يحتاج إلى آلات، فذاة عين الحياة.

انصح إذاً، إن حياة كل موجود، عبارة عن نحو وجوده: لأن الحياة عبارة عن كون الشيء على شكل تصدر منه أفعال تصدر عن الحياة. وهذا النوع من الحياة سار في جميع الموجودات، وتعام الأجسام أعم من البسائط والمركبات. وسواء كانت الموجودات الحياتية، أو النفسية: ذلك لأن مصور انه يولى يجب أن يكون أمراً عقلياً، والأمور العقلية لا تقاض إلا من خلال كون النفس هي الواسطة ... (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٥ - ٣٠، والمبدأ والمعاد، ص ١٧٤).

يقول صدر المثاليين: أعلم إن حياة كل حي. إنما هي نحو وجوده: إذ الحياة هي كون الشيء: بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة، لكن من الأشياء الحية ما يجب فيه أن يسبقه كون آخر.

فالقسم الأول: كالأجسام الحية فإن كونها ذات حياة، إنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني: لأن هذه الأجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها: بحيث يصدر عنها أفعال الحياة، لكان كل جسم حياً، وإن لم يكن كذلك: بل طرأ عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام، بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب، وليس لك أن تقول: إن هذا الكون - أي كون الشيء: بحيث يصدر عنه فعل الحياة - هو الذي يقوم الجسم، لأننا نقول: إن الذي ذكرت إنما يضح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس، لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة، وكالما في الثاني: أي في ماهية الجسم مجردة عن الزوائد، فإن الوجود المختص بماهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني، فهذا الكون أمر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.

وأما القسم الثاني، فهو فيما يخرج عن الأجسام، فإن ما ليس بجسم لا يتمتع فيه أن

يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة. بل يوجب في أكثر ما ليس بجسم أن يكون وجوده هذا الوجود، فإن الجواهر المفارقة وانصور المجردة هذه صفتها أي كون وجودها بعينه هو حياتها، وذلك لعدم تركيبها من مادة وصورة؛ لأن وجودها وجود صورى لا يتعلق بأمر بالقوة، فالحياة فيها ليست ما يكون الشيء حياً، بل نقص حياته؛ إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الوجود هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه.

تنبيه:

وأما الذي ذكره نصير المحققين (قدس سره) في رسالة 'مسألة العلم' بقوله: المستند في إثبات الحياة، هو إن العقلاء قد بدأ وصفه بالشرف الأشرف من طرفي النقيض، ولما وصفوه بالعلم والقدرة، ووجدوا كل ما لا حياة له ممتنع الانصاف بهما، وصفوه بها لا سيما وهي اشرف من الموت الذي هو ضدنا (انتهى). فهو لا يخلو عن خلل وقصور، فإن المستند الذي ذكره في غاية الضعف؛ إذ ليس كلما هو اشرف من طرفي النقيض (الأمفار، ج ٨، ص ١٦٣ و ج ٦، ص ٤٠٢)، على مثالبه مما يضح إثباته له، فإن الصلاية اشرف من الرخاوة، والحركة اشرف من السكون، والكروية اشرف الأشكال، بل الشرط في اتصافه بالأمر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه، أن يكون ذلك، الأمر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، والا فمستحيل اتصافه به. فالحكيم الإلهي أتباحث عن صفاته لا بد له في إثبات صفة الحياة له أن يحصل أولاً معنى الحياة. على وجه يصح أن يكون عارضاً نطلق انوجود كمالاته، ولا يستدعي عروضا لشيء على ذلك الوجه أن يكون له استعداد خاص، أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق.

وقال في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٢٧١-٢٧٢)

الحياة، وهي حقيقة تابعة للمزاج في الحيوانات اللحمية، يلزمها الحس والحركة، وفي حقه (تعالى) عبارة عن صفة لأجلها يصح على الذات كونها دراية فعالة، والإدراك والفضل تابعان للوجود، بل هما عين الوجود، فكل ما وجوده أقوى واشرف فأدراكه أتم وفعله أحكم، فحياته اشرف، والحياة في بعض الأشياء ذاتية وفي بعضها عرضية. فحياة الجسم بالمعنى الذي هو مادة للحيوان عرضية، وبالمعنى الذي هو نوع هذا النوع ضرورية ذاتية، وكذا حياة نفس الحيوان ضرورية ذاتية؛ أي ما دام الذات وليست ضرورية أزلية، انفرد بين الضرورتين ثابت في علم الميزان، ويعلم من هذا أن معنى الحيوان غير معنى الحي؛ لأن الحياة التي في الحيوان تقيضها الموت، والحياة التي بلا تركيب مادة وصورة تقيضها الجهل المطلق والعدم الصرف.

ويقول صدر المتألهين في تفسير سورة البقرة: (تفسير سورة البقرة، ج ٢، ص ٢٥٦)

والحق إن الحياة ليست مما تخصصه حقيقتها للقوة الحساسة التي في هذه الحيوانات أو مبدئها فقط كما توهم... بل لكل شيء حياة تحصه بها، يسبح الله ويمجده،

وبازائها موت وهو عدم تلك الحياة عنه. كما قال (تمالي): «وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» (١٧ / ٤٤): وذلك لأن لكل شيء وجوداً يخضع به، يتفعل عما فوقه ويؤثر فيما دونه. وهذا الانفعال والتفعل في هذه الحيوانات هو الإحساس والتحريك. وفي الإنسان هما العقل والرؤية، وفي النباتات هما التغذي والتوليد. وهكذا القياس فيما علا وما سفلى حتى يرجع في إحدى الحاشيتين الفعل إلى الانفعال كما في انهيبولى. وفي الأخرى بالعكس: لأنه محض الوجود والفعلية.

يعتقد صدر المتألهين بأن الحياة قسمان: الحياة الأولى. والحياة الثانية، وذلك استناداً إلى قوله: «ثم يحييكم ثم إليه ترجعون». واعتبر أن الحياة الثانية هي في هذه الدنيا.

الحيشيات:

برهان الحيشيات هو واحد من البراهين التي تذكر لإبطال التسلسل — البرهان .
الحيشيات الانتزاعية — الحيشيات الانضمامية — الحيشيات التعليلية
..... الحيشيات التقليدية:

كلما كان موضوع الحكم في الأحكام والقضايا والمحمولات في الخارج: من حيث أنه منضم إليه أمر آخر موضوع الحكم، فالحيشية هنا انضمامية. وكلما كان موضوع الحكم: من حيث أنه منتزع منه أمر آخر موضوع الحكم، فالحيشية تكون انتزاعية. إذاً الحيشية الانضمامية تقابل الحيشية الانتزاعية.

يعتبر صدر المتألهين أن مطلق الحيشيات إما تقييدية، وإما تعليلية. أما القسم الأول، فهو أن تكون الحيشية والتحيث جزء الموضوع؛ كالناطق للإنسان، والثاني، أن يكون التحيث خارجاً عن الذات، وإن كان التقييد والتحيث داخل بشرط أن يؤخذاً على أنهما تقييد وتحيث، وليس باعتبارهما قيوداً.

إن اختلاف الحيشيات، التعليلية لا توجب الكثرة في نفس الموضوع، بل إنها توجب الكثرة في أما خرج عنه الموضوع، ثم اختلاف الحيشيات التقييدية يقتضي التكثر في الموضوعات: أي التكثر في ذات الموضوع.

وهناك في المكان الذي يوجب فيه تكثر الحيشيات، تكثر الموضوعات قسمان أيضاً: الأول، أن تكون الحيشيات المختلفة بالذات متغايرة بنفسها، من دون أن تكون متقابلة بأحد أقسام وأنحاء التقابل الأربعة، إلا بالعرض: كالشكل، واللون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والحركة، وغيرها من أنواع المقولات العرضية؛ حيث إن هذه الأمور من حيشيات الأجسام المختلفة، وتقابلها بالعرض. والقسم الثاني، هي الحيشيات المتقابلة بالذات بنحو من أنحاء التقابل: كالسواد، والبياض، والعلم، والجهل.

وبشكل عام، كلما أريد من التحيث عدم التحيث في موضوعات الحكم، ومن التقييد عدم التقييد في موضوعات الحكم، وأن الموضوع بإطلاقه هو موضوع الحكم، فإن هذه

الحيثية هي الحيثية الإطلاقية.

وإن أريد من التحيث. هو أن تكون الحيثية جزء الموضوع: من حيث هو موضوع. كما يقال مثلاً: الجسم أبيض: من حيث أنه مسطح، وهو مرئي: من حيث كونه أبيض، فالحيثية هنا انضمامية.

وكلما أريد من التحيث تحليل الحكم، كما يقال مثلاً: الإنسان متعجب: من حيث إدراكه للأمور الغريبة، وهو ضاحك: من حيث أنه متعجب. فالحيثية هنا تعليلية.

إذاً، الحيثية التعليلية خارجة: لأن غلتها خارجة: والمقصود من العلة هو الوجود. وليس القوام: حيث تكون العلية والمعلولية أمر منتزع من الذوات (الأسفار، ج ٢، ص ٣، ٧، وج ٢، ص ٢٩، وج ٦، ص ١٣١، و ج ٧، ص ٢٠٠ - ٢٠١).

الحيوان البرزخي:

المقصود هو الإنسان والحيوان النفسي ← الحشر والأبدان الآخروية (الرسالة المرشدية، الملحقه بالمشاعر، ص ١٢٦).

خ

الخارج:

كلمة الخارج هي انطسفة تقابل الذم: كما يقولون مثلاً: الوجود الخارجي والوجود الذهني: حيث يذكرونهما في مقابل بعضهما — الوجود الذهني (الأسفار، ج ١، نسفر الأول، ص ٣٠، ٣٤).

الخاطر:

الخطور: يعني البوضوح واتضاح الامور في الذكر. وخطرت الحوادث: أي اظهرت والبروز. خطر الأمر بيبائه. وعلى بائه. وفي بائه: أي تذكره بعد نسيانه. والخاطر: أي كونه في معرض الخطر والحوادث. وهناك العديد من المعاني الأخرى. التي وضعت في أماكنها.

يعتقد صدر المتألهين بأن الخطور. عبارة عن حركة النفس لتحصيل الدليل. وفي الواقع عبارة عن الخطور في اليبال. والحضور عند النفس. وبما أن النفس هي محل ذلك المعنى. فقد أطلق عليها الخاطر. من باب تسمية المحل باسم الحال (الأسفار، الطبعة الحجرية. ج ٣، ص ٥١٦).

خاطر القلب:

عندما يسلم القلب من سيطرة انشياطين. ويتهذب بمشاهدة الماكوت. ويتخلص عن الأهواء والخصال الذميمة. فانه يصبح صاحب خاطر. وعلامة ذلك، أن لا يظهر على القلب والنفس والجوارح ضد ذلك، الأمر. والخواطر على انواع: الخاطر الملكي، الخاطر الشيطاني، الخاطر النفسي (كسر الأصنام، ص ٧٤).

الخبر:

الخبر بنضم الخاء. عبارة عن معرفة يتوصل إليها عن طريق التجربة والتفتيش (مفاتيح الغيب، ص ١٤١).

الخجل:

الخجل هو الانطراب الذي ينشأ منه الحياء. وهو من الكيفيات النفسانية، أما تبعاته وعوارضه. فهو حركة الروح إلى الداخل والخارج. وهو مركب من الفزع والفرح: بمعنى إنه تعرض على الشخص حالات الفزع والفرح (الأسفار، ج ٤، ص ١٥٠).

الخزائن:

استعملت خزائن الله في كلمات صدر المتألهين: بمعنى الحقائق الكلية العقلية. التي

تحتوي في المرتبة الجموعية على كافة صور الموجودات الكائنة في العالم. والمتصود من خزائن الغيب، عالم العقول والقضاء الإلهي وتلك الحواهر الغيبية، خزائن غيب الحق (الرسائل، ملا صدرا، ص ٢٨٢).

الخشونة:

الخشونة والصلابة، أو اللين من الكيفيات المحسوسة والملموسة، وهي من الكيفيات الاستعدادية (الأسفار، ج ٤، ص ٨٤٥).

خطابات القرآن:

هي أوامر ونواهي في القرآن الكريم. يعتقد صدر المتألهين بأن احباء الله وحدهم هم الذين يعلمون خطابات القرآن الكريم: لأنها مختصة بهم وبالمألهين. ولا تتعلق بالغيراء عن الله، او انذين ينكرون الروح (مفاتيح الغيب، ص ١١).

الخفيف:

الخفة والثقل من الكيفيات المحسوسة والملموسة، والخفيف يقابل الثقيل، وهو من الكينيات أيضاً.

الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع. والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع، وليس المراد من الوسط نفس المركز، بل موضع ينطبق مركز الثقل، أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع، ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلاً؛ بمعنى أن ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله (الاسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٧٧).

الخلاء:

الخلاء: أي الخالي. ويقابله الممتلئ. هذه المسألة واحدة من المسائل الهامة التي التفت إليها الفلاسفة، وبحثوا فيها من الناحية الماهوية والوجودية.

فمن الناحية الماهوية، قال البعض: إن الخلاء عبارة عن بعد موهوم ممتد في الجهات، وصانع لأن يشغله شيء، وقد اعتبروا انفاصل بين الأجسام من الخلاء.

ثم إن صدر المتألهين بعد توضيحه آراء وعقائد القائلين بالخلاء، حاول رد وإنكار هذه العقيدة. واعتبر إن العالم ممتلئ بأسره، ومن المحال أن يكون للخلاء وجود؛ حيث ذكر مجموعة من البراهين على ذلك.

إن من يقول بالخلاء لا بد أنه أن يعترف بتعدد العوالم الجسمانية. أما من ينكر وجود الخلاء فيقول بفروع منها إنه لا وجود لعالمين جسمانيين.

يمتدّد البعض بإمكان وجود الخلاء داخل العالم الجسماني، لكنهم يقولون بعدم إمكانية تحقق الخلاء خارج دائرة تلك الأفلاك ————— الإمكان (الأسفار، ج٤، ص٣٤، ٤٨).

الخلافة:

اقتبس اصطلاح الخلافة والخليفة بمعنى الفلسفي والذوقي من القرآن المجيد. وهي مقام الإنسان الكامل، وأدم أبو البشر هو من جنس الآدميين الأوائل، وهو خليفة الله على الأرض أو خليفة ساكني الأرض (مفاتيح الغيب، ص ٢٠١).

ونظير ذلك في الطبيعة: إن النفس متوسطة بين العقل والطبيعة، وهي متوسطة بينها وبين الروح البخاري، المتوسط بين القوى الطبيعية وبين الأعصاب والغضاريف، وهي بينها وبين الأعضاء والأمشاج.

والمراد هاهنا آدم عليه السلام: لأنه خليفة الله في أرضه، أو خليفة من سكن الأرض قبله، أو هو وذريته: لأنهم يخلفون من قبلهم، وإفراد اللفظ إما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه - كما استغنى عن ذكر أبي القبيلة عن ذكرهم في قولهم: 'مضر وهاشم' - أو على تأويل من يخلف، أو خلفاً يخلف.

وأما خليفته في العالم كله فهو محمد ﷺ عند بلوغه إلى المقام المحمود، وذلك عندما أخبر الله الملائكة أني جاعل في الأرض خليفة، ثم اعترضوا وأوجدوا الإشكالات من أنك يا الله تريد أن تجعل في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء: حيث جاء الجواب الإلهي: إني أعلم ما لا تعلمون، وهذا دليل على أن الإنسان أشرف من الملائكة (تفسير ملا صدرا، ج٢، ص ٢١٣).

فهذا هو الجواب الرباني عن شبهة الملائكة المستفاد من قوله تعالى: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾، إشارة إلى ذلك النور المشار إليه، ومن قوله: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، إشارة إلى صفتي الغضب والشهوة الموجبتين لعجزه وقصوره المستدعيتين عند وقاية شرهما لعبوره، وهما اللذان جعلهما الملائكة من أسباب حرمانه عن التكريم والخلافة في قوله: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾: أي من شأنه هذين الأمرين بمقتضى تينك الصفتين - وقد جعلهما الله من أسباب الإنابة إليه، والرجوع إلى دار الكرامة.

والمعلم أن شبهة الملائكة (ع) في باب خلافة الإنسان: حيث قالوا: ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ قريب المأخذ من شبهة الشيطان اللعين في باب مسجوديته: حيث قال: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (٧ / ١٢). إلا أنهم ذكروها استكشافاً

واستعلاماً، وذكرها اللعين استكباراً وافتخاراً واستبداداً بالرأي والقياس في مقابلة النص. وبالجملة، فضيلة الإنسان على الملائكة والجان ليس من جهة الصورة كما تصوره الملائكة، ولا من جهة المادة كما توهمه الشيطان، بل من جهة الغاية والعاقبة، كما أشير إليه بقوله: ﴿يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي

والخليفة، من يخلق، غيره وينوب عنه لأجل مناسبة تامة يستحق بها للخلافة لا يوجد في غيره، وإلا لكان وضعاً للشيء في غير موضعه، و الهاء فيه للمبالغة. وقد تحيرت العقول في أن استحقاق آدم للخلافة الإلهية بماذا ف قيل: لتحمله التكليف. وقيل: لطاعته مع وجود الصوارف البدنية: كالشهوة، والغضب عنها. وقيل: لجأعبيته بين صفات الملائكة وصفات البهائم (الحيوان)، وأسد الأقوال كونه جامعاً لجميع المظاهر السماوية. واعلم إن لله خلفاء في كل عالم ونشأة، ولخلفائه أيضاً خلفاء، وبهذا جرت سنته لا حاجة له إلى من ينوبه في فعله لتعاليه عن القصور في فعله لكونه كل حقيقة. وكما كل وجود. بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه.

أقول: منشأ خلافة الإنسان إما من جهة القرب والشرف، أو من جهة الكمال والمناسبة، وإن كان مرجع هذين إلى أمر واحد، فإن الأقرب إلى الله وجوداً يكون أكثر كمالاً وأشد مناسبة له من غيره. إلا أن المشهور أنهما متغايران حيثية واعتباراً.

فنقول: إن كان منشأها القرب، فالوجه في تقرير الاشكال. وتقرير الجواب ما سبق. وذلك يناسب آراء الحكماء وأصولهم. وإن كان منشأها المناسبة والطاعة وعدم المعصية. فالوجه كما ذكره هذا القائل إشكالاً وجواباً. وهذا يناسب أطوار الصوفية وأغراضهم، فإن مناط الخلافة الإلهية عند هؤلاء باستجماع الكمالات والاتصاف بجميع اصناف الملائكة والجن والحيوان. وعند الحكماء بالبراءة عن الشرور والنقائص من جهة العلم والمعرفة .

خلق الجلد:

هو ترك البدن وسير الروح في عالم الملكوت. وقد ذكر صدر المتألهين مسألة خلق الجلد عند أفلاطون. ونقل عنه قوله: انسلخت من جادي قرأيت من أنا. ويجب الالتفات هنا، إلى أن مسألة خلق الجلد قد نسبت نارة إلى أفلاطون. ونارة إلى أرسطو. وتارة إلى هرمس والهرامسة.

اعتبر صدر المتألهين أن كلام الفارابي هو من المؤيدات: حيث اعتبر: إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط النطقية. فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة: لأن تجردها من هيئة البدن غير ممكن. وهي عند الموت شاعرة بالموت، وبعد الموت متخيلة نفسها مضبورة. وتتصور جميع ما كانت تقتنعه حال الحياة (الأسفار). ج ١، السفر الرابع: ص ٢٢٠). وتحس بالثواب والعقاب في القبر. وقال صاحب العوارف والمعارف: إن الروح العلوي السماوي من عالم الأمر. والروح الحيواني البشري من عالم الخلق. وهذا الروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة.

— النفس الناطقة والمعاد والبعث والحشر .

الخلق:

الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم روية. وليس الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال: لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة كما سبق، وليس أيضاً عبارة عن نفس الفعل: لأنه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية: كمن يكتب شيئاً، ولا يروي: في كتبه حرف حرف، أو يضرب بالعود، ولا يروي في كل نقرة نقرة، بل ربما يتبدل في فعله إذا روى: لأن مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكة ليس روية، بل شيء نسبته إلى الروية: كنسبة الطبيعة إلى الفكر، والطبيعة شيء مخالف للروية، وإن لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع: كالطبائع الفلكية: إذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية. والخلق كأنه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الإرادة الفكرية، وكأنه أمر حاصل عقيب تعمل واكتساب، فليس للأفلاك والمبادئ خلق، بل مبادئ أفاعيلها كلها طبيعة، أو عقل، وليس انخلق أيضاً يلزمه المبدئية للفعل، بل كونه: بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة روية، وكذلك ملكة العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات، بل أن يكون مقتدرأ على إحضار معلوماته من غير روية.

أما الشجاعة: فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن، وهذان الطرفان رذيلتان.

وأما العفة: فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود، وهذان الطرفان رذيلتان.

وأما الحكمة: فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة، وهذان الطرفان رذيلتان. وأشتبه على بعض الناس وظن أن الحكمة العملية المذكورة هاهنا، هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية: حيث يقال: إن الحكمة إما نظرية، وإما عملية، وذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه. فإن هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة.

الخلود:

أي بقاء البشر في الجنة أو الجحيم. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

”الإشراق السادس عشر: في كيفية خلود أهل النار الذين هم أهلها فيها:

هذه مسألة عويصة، وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وبين علماء الكشف، وكذا موضع خلاف بين أهل الكشف، هل ترمد العذاب عليهم إلى ما لا نهاية له؟ أو يكون لهم نعيم يدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى. مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها، وأنهم ماكثون إلى ما لا نهاية له. فإن لكل من الدارين عماراً، ولكل منهما ملاًها. والأصول الحكيمة دالة إلى أن القسر لا يدوم على طبيعة، وأن لكل موجود غاية يصل

إليها يوماً، وأن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء، كما قال (جل ثناؤه): «عذابي أصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء».

وعندنا أيضاً أصول دالة على أن الجحيم والأماها وتروورها دائمة باهلها، كما إن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها، إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر.

وأنت تعلم: إن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس سليطة وقلوب قاسية، ولو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله، وقلوب خاشية لاختلَّ النظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ: كافرأعنة، والداجلة، والنفوس المكفرة: كشياطين الإنس، والنفوس البهيمية: كالجيلة الكفار.

وفي الحديث الرباني: «إني جعلت ممصية آدم سبباً لعمارة العالم». قال (سبحانه): «ولو شئنا لأتينا كل نفس هدهاء، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين».

فكونهما على طبقة واحدة ينافي الحكمة لإهمال سائر الطبقات الممكنة في إمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل وخلق أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها، فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والدنية المحتاج إليها في هذه الدار، التي يقوم بها أهل الظلمة والحجاب، ويتعم بها أهل الذلة والقسوة المبعدون عن دار الكرامة والمحبة والنور.

فوجب في الحكمة الحققة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة والضعف والصفاء والكدورة، وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدرة الحكم بوجود السعداء والأشقياء جميعاً، فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي ومقتضى ظهور اسم رباني، فيكون لها غايات طبيعية، ومنازل ذاتية، والأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها يكون ملازمة لذيدة، وإن وقعت المفارقة عنها أمدأ بعيداً، والحيلولة عن السكون إليها والاستقرار لها زماناً مديداً، كما قال (تعالى): «وحيل بينهم وبين ما يشتهون»، والله متجل بجميع الأسماء في جميع المقامات والمراتب، فهو الرحمن الرحيم، وهو العزيز القهار. وفي الحديث: «لولا أن تذنبون لذهب بكم وجاء يقوم يذنبون».

وقال بعض المكاشفين: يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله، وأهل النار بعدل الله، وينزلون فيهما بالأعمال، ويخلدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألام جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلدون فيها: بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه، فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لذخ الحيات والمقارب، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور ولسم الحسان من الحور: لأن طابعهم تقتضي ذلك، ألا ترى الجمل على طبيعة يتضرر بريح الورد، ويلتذ بالنتن والمحروور من الإنسان يتألم بريح المسك، فاللذات تابعة للملائم والألام لعدمه.

ونقل في الفتوحات المكية عن بعض أهل الكشف إنه قال: أنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة وتبقى أبوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجي، ويخلق الله لها أهلاً بمثلها.

الخمود:

الخمود: بمعنى السكون خمدت النار: أي زالت شعلتها، و خمدت الحمى: أي زالت، و أخمد الرجل: أي سكت رهداً.
والخمودة واحدة من الكيفيات النفسانية (الأسفار، ج ٤، ص ١١٦).

الخواطر:

الخواطر جمع خاطر. ويعتبر صدر المتألهين أن معرفة الخواطر والفرق بينها، من أهم المهمات. وقد ذكر عدة وجوه في الفرق بينها:

الفرق بين خاطر الملك والخطر الشيطاني، حيث لا يتمكن الأشخاص من الاعتماد على الله (تعالى) إلا من خلال التغلب على مكائيد النفس الأمارة والأهواء، ومؤلاء الأشخاص يفرقون بين الخواطر الحسنة. والخواطر السيئة.

إن كل خاطر يدعو الإنسان إلى الطاعة. فهو خاطر ملكي. وكل ما يدعو إلى الذنب، فهو شيطاني. يعتقد صدر المتألهين بأنه لا يجب الاعتماد كثيراً على هذا الفرق: حيث يوجد الكثير من الخواطر التي تدعو الإنسان إلى العبادة، وهذه العبادة أسوأ من المعصية (الأسفار، ج ٢، ص ٥١٦): حيث تكون العبادة للنفاق، أو الرياء، وحب الجاه والمقام.

يعتقد صدر المتألهين بأن الخواطر على نوعين:

الخواطر التي تدعو البشر إلى عمل الخير، والخواطر التي تدعو إلى الشر. والأولى، هي إلهام، والثانية، وسواس. والأولى، خواطر رحمانية ملكية، والثانية، شيطانية نفسانية (تفسير سورة يس، ص ٢٢٦).

الخيال:

الخيال واحد من قوى الإنسان الباطنة، وقد يطلقون عليه المصورة أيضاً، وهو قوة في الإنسان تتمكن من حفظ الصور الموجودة في الباطن، وقد يشتبه البعض بين الخيال والحس المشترك. أما صدر المتألهين فإنه يعتقد بأن الخيال هو شيء آخر غير الحس المشترك: لأن الخيال يحفظ الصور، والحس المشترك هو قوة قبول الصور.

الحس المشترك حاكم على المحسوسات، والخيال حافظ للمحسوسات، الحس المشترك يشاهد الصور، والخيال يتخيلها. القوة الخيالية مجردة، والصور الموجودة فيها مجردة عن المادة والوضع. وبشكل عام، هو عبارة عن الصور الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس.

يعتقد صدر المتألهين بعد دراسة الأقوال المتعددة حول الخيال - بأن الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم غير منطبقة في واحدة من قوى البدن. بل الخيال منفصل الوجود عن البدن ومجرد. وهو عالم آخر غير عالم الظاهرة والحركة. وهو قوة مجردة عن البدن واحتوائ الثواب والعقاب والبحث.

بعد - الآلات التي - القوة الخيالية هي غير المتخيلة. التي يقال لها المفكرة باعتبار استعمالها للقوة الخيالية - « المتخيلة.

الخيال المنفصل:

يعتبر الخيال المنفصل من صدر المتألهين وبأحد الاعتبارات. هو عالم المثال. وينال به الخيال المنفصل.

يعتقد صدر المتألهين في - الوجود الذهني. بأن الصور الخيالية غير موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير. وهي غير موجودة في الأعيان أيضاً. وإلا لتمكن من رؤيتها جميع الأشخاص. وهي غير معدومة أيضاً. وإلا لم تكن متصورة ومسموعة. ولم يحكم عليها بأحكام ثبوتية محلقة. وبما أنها كذلك. أي عدم وجودها في الأذهان وفي الخارج وفي العقول. فلا بد من وجودها في صقع آخر وهو عالم المثال. الذي يؤول إليه الخيال المنفصل لجهة كونه غير مادي. وقد شبه بالخيال المنفصل والقوة المتخيلة التي تقدم الصور للتحصيل (الآثار. ج ١. سفر الرابع. ص ٢٩٩ - ٣٠٠).

في أن افترض أن الصور المتخيلة أيضاً لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم هذا وإن كان مخالفاً لما حكيه جمهور الحكماء. حتى الشيخ ومن يحذو حذوه. لكن المتبع هو ابن بهرام. والحق لا يهرف إلا بالبرهان لا بالترجائ. لأن المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلب غايه. بل المعقول ظاهر على كل محسوس. أما البرهان على هذا المطلوب فهو أن الصورة الخارجية. كمسود شكل مربع محيط بدائرة قدرها يساوي قطر تلك الأعظم. فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية. كأنها شكل منزه عن ماحود خارجي وليس كذلك. أو يكون شكلاً في مادة دماغية حاملة له. والمادة الدماغية مشاطلة بكل تفسير المقدار غير هذا الشكل. والمادة الواحدة لا يجوز أن تشغل في أن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر. وبمقدار ضخم في غاية الكبر. ولا تشكل أيضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة.

ونظراً شكل الدماغ ضئيلي. وكذا مقداره مقدار طبيعي له. وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية - أي مقدار يريد. وكذا مبدء من الصور والشكال. وإيضاً ربما يزداد المقدار المثال الحاضر في الخيال ويبسط في تمدد إلى حيث تشاء النفس. وكل جسم طبيعي لا يمكن أن ينفذ ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه. فتظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس بمقدار مادة دماغية ولا تغيره (الأسفار. ج ٢.

وأيضاً هذه القوة باقية فينا، وتلك الصورة وأشياءها قد تزال وتسترجع، فبقي إن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة، فهي لو كانت قوة مادية، لكان تأثيرها بمشاركة الوضع، وكل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لحله وضع بالقياس إليه، فالتأثر لا تسخن إلا لما يجاورها في جهة منها، والشمس لا تضيئ إلا لما يقابلها في جهة منها، والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم (م، ن، ص ٤٧٥).

وأيضاً هي مما يحدث دفعة، والقوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها، الأمر كذلك ومحل هذه الصور يستمع أن يكون شيئاً جسمانياً؛ أي من هذا العالم المادي، فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير، فكيف تطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير، ولا يمكن أن يقال: إن بعض تلك الصور منطبقة في أبداننا، وبعضها في الهواء المحيط بنا؛ إذ الهواء ليس من جملة أبداننا، ولا أيضاً آلة لنفوسنا في أفعالنا، وإلا لسانمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها، ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا، فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسماني، وذلك هو النفس الناطقة، فثبت أن النفس الناطقة محردة، انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون، وهي حجة برهانية قوية على ما نريده، لكن تقوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية، وذلك غير ثابت بعش هذه الحجة ونظائرها، ولم أر في شيء من ربر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب، والقول بتجرد الخيال، والفرق بين تجردها عن هذا العالم، وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً، وهذه من جملة ما اتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة وأحمده عليها، وإذ لك اعترض على هذا البرهان بوجهين:

أحدهما: إن هذه الصور الخيالية لا بد وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة، وإلا لم تكن صورة خيالية، فإننا إذا تخيلنا مربعاً فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر، وإلا لم يكن مربعاً؛ وذلك أن يكون إذا كان شكل و...

الخير:

كلمة الخير تقابل كلمة الشر. والخير هو: ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به. ويطلق الخير والشر على أربعة معاني:

١- ما ينسب للسموات من سعد ونجس الكواكب (الأسفار، ج ١، ص ٢٢، ٣٤٠، وج ٢، ص ١١٣، ٢٣٦).

٢- ما ينسب للأمور الطبيعية من الكون والفساد والعوارض وملحقات الأمزجة الحيوانية: كالآلام وغيرها.

٢٠٠ ما ينسب لطبائع الأحياء العنصرية من التآلف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة، وذلك ما هي في جيلة الأشياء.

٢٠١ ما ينسب للنفس التي هي تحت أوامر ونواهي الفاعل الإلهي وشوارضه وملحقاته، من السعادة والشقاء وغيرها.

وبشكل عام، في عالم الوجود، الوجود هو الخير المحض، والعدم شر محض، ثم إن موجوداته، العالم تختلف من حيث الخيرية والشرية باعتبار المرتبة الوجودية. فالموجود في مرتبة وجودية عالية تكون خيريه أكثر. والعكس صحيح، وعلى هذا فالأشياء على أربعة أقسام:

١- الأشياء التي هي خير محض.

٢- الأشياء التي هي شر محض.

٣- الأشياء التي يكون خيرها غالب على شرها.

٤- الأشياء التي يغلّب شرها على خيرها.

الخير المحض ليس شيئاً آخر سوى الوجود المحض البسيط، الذي هو الذات الإلهية، وهو أصل الوجود وحقيقة الحقائق، أما الشرور المحضة، فهي الأعدام المحضة التي لا وجود لها ولا تقرر لها؛ ذلك لأن ما هو موجود فخيرته يكون بمقدار مرتبة وجوده، حتى انهولي الأولى، والذو التي تكون خيراتها غالبة على شرورها، والموجودات الكائنة والفاصلة التي يغلّب شرها خيرها؛ حيث تجري قاعدة التشكيك في كل مجموعة من الموجودات، كما تجري قاعدة التشكيك في الوجود لنصل إلى ما هو خير محض، والخير الأول وذات الأحدية المنزهة عن كافة أنواع التركيب، والماهيات والأعدام... (الأسفار، ج ١، ص ٣٤٠ و ٣٤١، ج ٢، ص ١١٢).

في بيان الخير والسعادة الحقيقية للنفس الإنسانية.

لا نزاع لأحد في أن لذة كل قوة نفسانية وخيرها بإدراك ما يلائمها، وألمها وشرها بإدراك ما يضادها، فلهذا كل حس بإدراك المحسوس الذي يخصه، ولذة الغضب بالانتقام، ولذة الوهم بالرجاء، ولذة الحفظ بالتذكر، وألم كل منها بإدراك ما يضاد ذلك، ثم هذه القوى هي هذه المعاني فمراتبها متفاوتة، فما وجوده أقوى وكماله أعلى ومطلوبه أرفع والزم فلهذا أشد، فليس كل لذة كما للحمار في بطنه ودرجة، حتى يكون العباد المكرمون والملائكة المقربون عدمت عنهم اللذة والسعادة مطلقاً، بل الوجود لذيق وكمال الوجود الذو، وكل قوة إذا نالت اللذة بنيل ما يلائمها فإنما نالتها، لكون ذلك الملائم يصير سبباً لكمالية في وجودها، فاللذة لا يكون لشيء إلا بأمر يرجع إلى وجوده، أو بكمالية وجوده، فما وجوده أقوى يكون لذته وبهجته بذاته أقوى.

ثم إن الكمال والأمر الملائم ربما حضر للقوة الداركة. وهناك إما مانع شاغل لها عنه فيكرهه ويؤثر ضده؛ ككراهة بعض المرضى للطعوم الحلوة، وإيتار ضدها، أما بضد ما هو

كمالها فلا يحس به ما دامت كذلك.

فإذا تقرر هذا فنقول: النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يتحد بالعقل الكلي، ويتقرر فيها صورة الكل وهيئة النظام الأتم والخير الفاتن من مبدأ الكل الباري (جل ذكره) في العقول والنفس والطبائع والأجرام الفلكية والعنصرية إلى آخر الوجود. ويتصور كيفية تدبير الباري للأشياء الأخذة منه إلى أدناها، ثم العائدة إليه الخارجة من أدنى إلى أقصاها... (مفاتيح الغيب، ص ٥٨٦).

يقول صدر المتألهين: اعلم إن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضاً ما دامت هي غير نازلة إلى عالم التضاد والتضاد. ولم تنته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان، وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عوالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات، فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وباعراض بحسب ذاته، وبانقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه، وهو ما ينادى به هذا الوجود ويلائمه. لكنه بالقياس إلى ما يستضر به، أو يتأذى منه، أو ينعدم به يوصف بالشرية.

ويقول صدر المتألهين: (الاسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٤١) ... معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء وتشاق إلى الأشياء وتطلبه الموجودات وتدور عليه طبعاً وإرادة وجبلة، وبين أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المسدري، ولا يكون مبنغها ومتحسودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانوياً، وهذا في غاية الظهور والجلال لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية، من غير رجوعها إلى استعمال الفكر الروية.

فإذا تحقق أن وجود كل شيء، هو نحو ظهوره بإفاضته نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات، فالتخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود، أما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود نفسها لا توصف بخيرية ولا شرية؛ لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها خيريتها وعدمها شريرتها...

فقد ثبت بالحكمة إن الخير برضاء وقضائه جملة وتفصيلاً، والشر بقضائه جملة وبقدرة تصديلاً، فالإرادة الأولية الرضائية تؤدي إلى الخير الكلي، والنظام الأعلى بالقياس إلى العوالم كلها بحسب الأنواع والإرادة الثانوية القدرية الجزئية تؤدي إلى الخير والسعادة لطائفة بالقياس إلى عالم وإلى عالم، وإلى الشر لطائفة أخرى بالقياس إلى عالم آخر كما في الحديث الإلهي: (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٦٤) هؤلاء المجنة ولا أبالي، هؤلاء للنار ولا أبالي وقوله تعالى: (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم) (١١ / ١١٨-١١٩).

دار التجدد والارتحال

عالم أندنيا انثراپية (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١٠٨).

الدراية

وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المميزات واستعمال الروية، واصله من باب دريت السريد. ولذا قيل لا يصح اطلاقه على انه لامتناه الفكر والحيلة عليه تعالى (الأسفار، ج ٢، ص ١، ص ٥١٥).

الدهر

تطلق كلمة الدهر على معان متعددة منها: أنه الزمن الضوئيل، والعمر، والغاية، والعادة، والقلبة، والأبدى، والدائم.

وجاء أيضاً بمعنى الأسماء الحسنی: حيث جاء عن رسول الله ﷺ: لا تسبوا الدهر وجاء بمعنى الف عام. وقال البعض أنه عبارة عن زمن غير منتهي في الأزل والابد وقد أطلق الدهر على الزمان بشكل مطلق. ومن أمثلة ذلك أن الزمان هو واجب الوجود أراد به الدهر. واعتبر أفلاطون أن الدهر والدمرد، يطلق على مدة الشيء في الحركات والمتحركات وظرف الدوام والاستمرار.

اعتبر صدر المتألهين أن بعض نساطين الحكمة كاشر دامن بظنون الدمرد على سببة الثابت إلى الثابت، والدهر على نسبة الثابت إلى المتغير. والزمان على نسبة المتغير إلى المتغير. ويقصد من النسبة الأولى التوجب بعائ في نسبته إلى أسمائه وعلومه. ويقصد من النسبة الثانية نسبة علومه الثابتة إلى علومه المتغيرة المتجددة والتي هي موجودات العالم الجسماني. ويقصد من النسبة الثالثة نسبة معلومات الحق تعالى إلى دهرها الآخر في ظرف الزمان.

وباختصار يعتقد صدر المتألهين أن كفاية الموجودات والجواهر الجسمانية والنفوس وعالم الطبيعة دائماً في مودن التجدد والتغير وجميع المتجددات والمتغيرات تستند إلى الطبيعة الجوسرية. فلا توجد محل لخرص وجود هذه الأوعية والمحال (الأسفار، ج ٢، ص ١، ص ١٠٧).

الدهرية

الدهرية هم الثائلون بتأثير الدهر ويعتقدون أن الدهر هو الذي يعطي السعادة

والاشتاء..

الأول: الدهرية الذين كانوا يقولون بدهر هذا العالم قالوا: «وما يهلكنا إلا الدهر» (٢٥/٢٤). والله تعالى أبطل قوتهم بأنواع الدلائل (تفسير ملا صدرا: ص ٦١).

دقائق الاستعدادات

يقصد صدر المثاليين من هذا المسطاح إوح القدر وهو على الصورة الجزئية المقدرة الوجود في العالم (الترسل، ملا صدرا: ص ٢٨٢).

الدور

الدور في المذهب الفيلسفي عبارة عن توقف الشيء على نفسه بمعنى أن يكون الشيء علة ومعلولا في الوقت نفسه كما يقال مثلاً: ألف متوقف على باء، و باء متوقف على ألف، وهذا هو الدور الصريح.

وتوضيح المسألة أننا قلنا أن النار علة الحرارة، والحرارة علة النار؛ حيث تصبح النار متقدمة على نفسها، والعلة متقدمة عن المعلول لا محالة. والمعلول متأخر عنها. فعندما نقول النار علة الحرارة، يجب أن تكون النار متقدمة على الحرارة، وإذا قلنا الحرارة علة النار، يجب أن تتقدم الحرارة على النار. المثال المتقدم يوضح الدور من خلال واحدة واحدة. وقد يحصل الدور من خلال عدة وسائل. ويخلق عليه الدور المضمحل الذي ينتهي إلى تقدم الشيء على نفسه كما يقال مثلاً: ألف، علة باء، و باء علة ج (الأسفار: ج ٢، ص ١٤١). و ج علة د ... العقيدة الأساسية في إبطال الدور تعود إلى أن سلسلة نظام الوجود يجب أن تنتهي إلى علة نهائية حيث يصدق عليه أنه معلول على الإطلاق. بل يكون مبدأ الجميع.

الذاتي:

تمتلك كلمة الذاتي عدة معاني: صاحب، جوهر الشيء، الشيء الصالح لأن يخبر عنه. وقد تطلق على هوية الشخص، وتارة تطلق على الماهية النوعية، ثم إن الذات والحقيقة تطلقان في عدة أماكن على معنى واحد.

الذاتي والذاتيات أمور تميز الشيء عن غيره، ويطلقون على الأركان الوجودية والماهوية للشيء ذاتياته: كالجنس والفصل اللذان هما ذاتيا النوع، والنوع ذاتي أفراده؛ لأنه ما به تشترك الأفراد والأنواع، أو ما به تمتاز (الأسفار، ج ١، ص ١٠٠، ٢٩٨، وج ٢، ص ٢٦).

ذبح الموت:

جاء في الروايات أنه بعد الانتهاء يوم اتيامة من حساب أعمال العباد، فإن الموت سيذبح بحيث لا يبقى أي وجود للموت، فيخلد أهل الجنة وأهل النار... (الشواهد الربوبية، ص ٢١٢). وأما ذبح الموت، فإن الله يظهره يوم القيامة في صورة كبش أملح، ويأتي يحيى نبي الله وبه الشفاعة فيضجعه ويذبحه، وينادي منادياً أهل الجنة خلود بلا موت، وأهل النار خلود بلا موت.

وليس في النار في ذلك الوقت إلا النين هم أهلها، وذلك يوم الحسرة. وإنما سمي بها؛ لأنه حسر للجميع: أي ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين، فأما أهل الجنة إذا رأوا الموت سروراً عظيماً، فيقولون بارك الله لنا فإني قد خلصت من تلك الدنيا، وكنت خير وارد علينا، وخير تحفة أهداها الله إلينا. قال النبي ﷺ: الموت تحفة المؤمن. وأما أهل النار إذا بصره يفرءون منه، ويقولون: لقد كنت شر وارد علينا، حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة، ثم يقولون له: عسى أن تميتنا فتستريح مما نحن فيه، ثم تغلق أبواب النار غلقاً لا ينفتح بعده، وينطبق على أهلها ويدخل بعضها على بعض ليعظم الضغامة على أهلها فيها، ويرجع أسفلها أعلاها، وأعلاها أسفلها، ويرى الناس والله ياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كان تحتها النار العظيمة (يغلي كغلي الحميم)، فيدور بمن فيها علواً وسفلاً، فكلما خبت زدتهم سعيراً، بتبديل الجلود.

الذكاء:

الذكاء عبارة عن الحدس الشديد، والغاية القصوى فيه، هو الغاية القدسية التي جاء فيها: فيكاد زيتها يضيء...: ذلك لأن الذكاء عبارة عن إمضاء الأمور وسرعة الوقوف عليها، وأصلها من ذكت النار وذكت الذبيحة، وبشكل عام، يطلق الذكاء على الشدة والوحدة في الإدراك: حيث تكون القوة القدسية نهايته فيتم الحصول على حقائق العالم

من دون اكتساب، وهي مختصة بالأنبياء وأولياء الله.

الذكر:

هي قوة تحفظ الأشياء من النسيان وترجعها إلى القوة الدراكة بعد نسيانها من جديد. وبشكل عام، الذكر هو مكان إرجاع الصورة الزائلة من حافظة الإنسان وإحضارها إلى الذهن، ثم إنه لا يطلقون اصطلاح الذكر فيما إذا لم يكن الإدراك مسبوقاً بالزوال. السادس الذكر، الصورة الزائلة إذا عادت، وحضرت سمي وجدانها ذكراً، وإن لم يكن الإدراك مسبوقاً بالزوال ثم يسمّى ذكراً، ولهذا قال الشاعر:

الله يعلم أنني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

قال الفخر الرازي بعد إعادة الشبهة التي أصر عليها في أنها غير ممكنة الانحلال. وما هنا سر آخر. وهو إنك لما عجزت عن إدراك ماهية الذكر والذكر، مع أنه صفتك، وتجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر، فأنتى يمكنك الوقوف على كنه المذكور، مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك، فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها.

أقول بعدما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم: إن الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذاتنا، وإنما خلقنا وهدانا لتتوصل إلى أصل معرفته، ونصل إلى دار كرامته ونشاهد حضرة إلهيته، ونطالع صفات جماله وجلاله، ولأجل ذلك بعث الأنبياء، وأنزل الكتب من السماء: لا لأن نكون من بعد الاعمدين وأتقى الاشقياء المنحيرين.

وبشكل عام، فالذكر هو الصورة الزائلة بعد عودتها وحضورها، ولا يطلق الذكر إذا لم تكن الصورة مسبقة بالزوال. وهناك اختلاف بين الحكماء حول اعتبار خزانة المفولات منفصلة الوجود عن الإنسان أم لا، فقال البعض: إنها منفصلة الوجود، وقال آخرون إنها متصلة -- الخيال (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٥٠٩، ٥١١).

الذوق:

الذوق قوة مترتبة في العصب الموجود في جرم اللسان يدرك بها الطعوم. يقول صدر المتألهين: الذوق أعم الخمسة بعد اللمس، وأشبه القوى بها، فهو ثاني اللمس: لأنه أيضاً شعور بما يلائم البدين ليطلب، ولهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى. والذوق أيضاً مشروط باللمس، لكنه لا يكفي فيه الملاقات بالسطوح. بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان، إما بذاته، أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبثة عن اللسان يقبل الطعوم. ولا بد أن تكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم إلى الآلة بصحة، وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة.

والحق إن الآلة أيضاً يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقاً، أو ضعيفة الطعم جداً، حتى يصح لها التكيف، بكيفية ما يتأدى إليها من الطعوم، ويتبع بها الادراك: لأن الخارج عن البدين لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٦٥).

الذهن:

الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي لا تحصل، والوجود الذهني غير وجود
الذهن، فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في
الخارج ومحاك له، يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا
يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي. وتحقيق الكلام فيه إن الله (تعالى) خلق الروح
الإنساني خائياً عن تحقيق الأشياء فيه، وعن العلم بها، كما قال (تعالى): «أخرجكم من
بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً». لكنه ما خلقه إلا للمعرفة والطاعة. «وما خلقت الجن
والإنس إلا ليعبدون». ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء، كما
هو، لوجب أن يكون في أول القصة أحد تلك الأشياء بالفعل، لا إنها خالية من الكل، كما
إن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها انصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة
محضة خائنة عن الصور الجسمية، فهكذا الروح الإنساني. وإن كان في أصل جوهرها قوة
محضة خائنة عن المعقولات، لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها، فالمعرفان
بأله وملكوته وآياته هو الغاية، والتعبد هو التقرب إليه والسلوك نحوه، فلا بد للنفس من
أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم. وذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس
← الوجود الذهني (الأسفار ج ١، السفر الأول، ص ٢٦٢، ج ٣، السفر الأول، ص

(٥١٥).

الذهول:

إن ما تدركه النفس في غائتها وما تحصل عليه هي الصق المخلص بها على سبيل
التخيل، فإنه على مراتب مختلفة من حيث الظهور والخفاء، بعضها أشد، وبعضها الآخر
ضعف، وبشكل عام، فإن بعض مدركات النفس في غاية الخفاء والبطون، يطلق عليها
الذهول والنسيان، والبعض الآخر منها في غاية الظهور والوضوح، ويطلق عليها الشهود
والرؤية، إذ، الذهول لا يعني محض النسيان الموجود في القوى المدركة، بل هو مرتبة
الإدراك المتسمة بالخفاء، وأما تعريفه المشهور: أنه انصراف توجه النفس إلى الصور
الموجودة في القوى (ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ٣٤٩، وتفسير ملا صدرا، ج ٢، ص
١٤٤).

بيان ذلك، إنهم استندوا على ذلك، بالفرق بين حائتي الدهول والنسيان، بأنه عند
الذهول تزول الصورة التي أدركها الإنسان من قوته المدركة دون الحافظة، وعند النسيان
تزول عنها جميعاً، فهما قوتان: إحداهما، ذات الإنسان، والأخرى، جوهر آخر مفارق فيه
المعقولات دائمة بالفعل، وزوال الصورة عن حافظة النفس عند النسيان عبارة عن بطلان
استعدادها للاتصال به من هذه الجهة.

ثم إن الذهول والنسيان كما يجريان في الصواب، يجريان في الكواذب، فلو كان المطابق لنا ارتسم في الجوهر الذي هو خزانة المعقولات صادقاً موجوداً في نفس الأمر، لكانت تلك الكواذب أيضاً صادقة موجودة في نفس الأمر - وللأمر باطل فكذا المزوم - وذكر العلامة الحلبي (صاب ثراه): "إني ذكرت هذا السؤال للأستاذ نصير الحق والدين فلم يأت بكلام مشيع".

وبأن صدق الخبر وصحة الحكم إن كان بمناقضة لما في نفس الأمر بمعنى عالم الأمر، من النسب الحكمية فما يكون في عالم الأمر من الأحكام يلزم أن لا تكون صادقة، إذ لا تغاير بينها وبين ما في نفس الأمر، فلا مطابقة بينهما.

الرأي:

هو الشيء المعتقد به. حين يقال: رأيي كذا: بمعنى إنني أعتقد هكذا. والرؤيا هي ما يشاهد حال النوم. وفي النهاية الرأي، هو النظر بعين الرأس والقلب والعقل. وصاحب الرأي: أي صاحب العقل.

الرأي من الناحية الفلسفية، هو جولان الخاطر في مقدمات يمكن أن تثمر عن نتيجة. والرأي للفكر كالألة للصانع (مفاتيح الغيب، ص ١٤١).

الراسخين:

يعتقد صدر المتألهين بأن الأئمة المعصومين (ع) هم أول الراسخين في العلم. ثم يأتي في الدرجات اللاحقة العرفاء وأولياء الله. واعتبر إن الراسخين في العلم أيضاً يقومون بحمل القرآن على المفاهيم الظاهرية، أو المفاهيم الأولى من دون بروز أي مفسدة. طبعاً تلك المعاني الظاهرية التي يكتشفونها (إيقاظ النائم، ص ١٧).

ربط الحادث بالقديم:

نعتبر مسألة ربط الحادث بالقديم من أحد أهم المسائل التي تفرض لها الفلاسفة والمتكلمون. أما أساس الإشكال في المسألة، فهو إن ذات الحق (تعالى) منزّهة عن أي تغيير وحركة، بينما موجودات العالم دائماً في حالة تغيير وتبدل وتكثر. فكيف يمكن للمعلولات المتغيرة أن تكون معلولة للذات الثابتة الأزلية في وقت لا يوجد سنخية تامة لازمة بين العلة والمعلول؟ وأيضاً كيف يمكن أن يصدر عن العلة الواحدة البسيطة ما هو متكرر في وقت نقول أنه لا يصدر من الواحد سوى معلول واحد حيث اعتبر المتأخرون أن أول الصوادر هو العقل الأول، الذي هو واحد، وثابت أيضاً، ثم تأتي بعده النفوس والأفلاك والأجسام؟ (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٢٨ وما بعد).

أما خلاصة عقيدة صدر المتألهين فهي قوله: ... لكل من الطبايع الحادثة أفرادها وجزئياتها سبب قديم أزلي، هو ألوانها تصورها المنجدة، ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته، موقوف على سيرورة المادة، قريبة القوة، شديدة الاستعداد لقبول ذي الفيض، وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن. إنما هو بواسطة الحركات والتغيرات، بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٩٦).

ويقول صدر المتألهين: الحق الحقيقي بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية، التي لها حقيقة عقلية عند الله، ولها هوية اتصالية تدرجية في الهيولى، التي هي محض القوة والاستعداد. وهذه الطبيعة وإن لم تكن ماهيتها ماهية الحوادث، لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث، كما أن الجوهر ماهيته في الذهن غير

مستغنية القوام عن الموضوع. ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه، فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود. وكما إن وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والضعفية، وماهيته ليست كذلك. فذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بسفة غارضة، إلا بحسب الاعتبار والتحليل...

فالتطبيعة امتدادان ولها مقداران: أحدهما، تدريجي زمني يضيئ الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين، ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المنعني إلى المنه، وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار. وكما ليس اتصال التعليمات المادية بغير اتصال ما هي متديريها. فذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه. فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كمال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٢١ - ١٢٦ وما بعده).

الحركة في الجوهر: المقصود من الجوهر في فلسفة ملا صدرا، هو الوجود الذي لا يكون في موضوع من الموضوعات: بمعنى الذي لا يكون امرأ عريضاً: كالحجر والشجر والحاظ والبيت والأشياء المعتمدة على ذاتها، لا يوجد اختلاف بين الفلاسفة الطبيعيين حول وجود الأعراض، ولا اختلاف بينهم في تحولها وتبدلها، فمثلاً لا اختلاف في تغير لون الشاكة وتبدلها: حيث إن كافة الألوان تتعرض للتبدل والتغير، هكذا أيضاً الحالات النفسية للإنسان، ففي كل عمر يكون له وضع خاص: كالصحة والمرض واللذة والألم، ولكن الاختلاف وقع في الحركة في أساس الجوهر وليس في الأعراض. وقد اتفق الجميع على وقوع الحركة في الموجودات السبائية والحيوانية: بمعنى الانتقال من القوة إلى الفعل، ولكنهم يعتقدون بأن هذه الحركة ليست من مقولة الحركة في الجوهر: لأنها حركة في هيكل الأشياء. ولا يعتقدون بأن هذه الحركة من باب الكون والفساد: لأنه لا تروى صور وتأتي مكانها صور أخرى.

يعتقد صدر المتألهين بأن الجسم مركب من مادة وصورة، وهذا ما اتفق عليه كافة الحكماء، المشائين. وقد قبل هؤلاء التبدل في مادة المادة: بمعنى وقوع التبدل في جزء من الجوهر الجسماني. ويعتقد صدر المتألهين بأن المادة أيضاً تتبدل مع الصورة. وهذا هو المقصود من الحركة في الجوهر. وقد صرح بهذا في أماكن متعددة: حيث اعتبر الأجسام تتبدل مع تبدل صورها وهيولها: بحيث يكون لها شأن في كل ان (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٩٦). الإشكال الذي قد يحصل أنه لا يبقى أي مكان لما عبر عنه بتعاقب الصور: لأن التبدل ذاتي للصورة والهويولي. لذلك بدأ بالبحث عن شيء يكون له خاصيتين: حيث تستند إليه الحركة ويتمكن من حفظ شخص الأشياء، وهذا هو الشيء الذي يمكنه أن يحفظ هوية الأشياء: بحيث يبقى الإنسان الموجود في الالامس هو الإنسان الموجود اليوم، لذلك كان لا بد له من التناول بشيء هو ما فوق المادة والصورة الجسمانية أطلق عليه اسم

الطبيعة المتجددة الذات، والتي تمتلك الثبات والاستقرار في عين تجدها.

الرتق:

الرتق يقابل الفتق، ورتق وفتق بمعنى حل وعقد، وتعني من أحد الوجوه لف ونشر. يعتقد صدر المثاليين بأن الرتق إشارة إلى الوحدة الحقيقية، والوجود الواحد البسيط، والفتق هو مرتبة التفصيل في الوجود الواحد البسيط، وهو مرتبة الأسماء والصفات والأفعال (الأسفار. ج، ٤، ص ٧٥).

الرحمة الواسعة:

يقول صدر المثاليين: لما سبق من أن الصادر من الحق (تعالى) في كل شيء هو خير ورحمة وهداية، والغضب والانتقام والضلال أمور عارضة لا تدوم، فمآل الكل إلى الرحمة الواسعة.

قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الرابع والثمانين منه في تقوى الله: اعلموا اخواننا زاد الله بصائرکم. انه لما امتن الله علينا بالاسم الرحمن، فأخرجنا من الشر الذي هو العدم إلى الخير الذي هو الوجود. وانعم علينا نعمة الوجود فقال: ﴿أو لا يذكر الإنسان أنا خلقنا من قبل ولم يك شيئاً﴾، فما تولانا منه ابتداء إلا الرحمة ولهذا قال: إن رحمتي سبقت غضبي، فلما نفذ حكم الرحمة بالإيجاد، فالانتقام حكم عارض، العوارض لا ثبات لها. فإن الوجود يصحبنا، فمآلنا إلى الرحمة وحكمها، وهي من المقامات المستصعبة في الدنيا والآخرة (مفاتيح الغيب، ص ٢٠٦).

رسل الله:

الملك، الإلهام، النبي. القرآن هي رسل الله إلى العباد. الأهواء، النفس. الوسوسة هي رسل الشيطان إلى عباد الطاغوت (م.ن. ص ١٦٩).

الرطوبة:

الرطوبة واحدة من الكيفيات المحسوسة الملموسة. والرطب هو الشيء الذي لا يمانع من قبول الأشكال الغريبة وتركها. واليابس عبارة عن الشيء الذي يحمل عائقاً في داخله يمنع من قبول وترك الأشكال.

يعتقد البعض بأن رطوبة الجسم عبارة عن كون الجسم ملتبساً بما يلامسه (م.ن.).

الرعد والبرق:

أخذ هذا الاصطلاح من القرآن الكريم ﴿أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق﴾. واعتبر صدر المثاليين في تفسير سورة البقرة أن الرعد والبرق والصواعق. كناية

عن التكاليف الشاقة، فيكون بعضها من باب الأعمال والبعض الآخر من الاعتقادات. يقول ملا حسدرا إن المقصود من البرق في يكاد البرق يخطف ابصارهم، هو لمحات القرآن، أو الإيمان؛ حيث تجذب الأنوار الباهرة الأبصار إليها، يتحول صدر المتألهين: (تفسير ملا حسدرا، ج ٢، ص ٢٤، ٢٩)

وَعَنِ امير المؤمنين عليه السلام: قطع ظهري رجلان من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق، ورجل جاهل القلب ناسك، هذا يصعد بلسانه عن فمسه، وهذا ينسك عن جهله، فاتقوا الفاسق من العلماء والجاهل من المتعبدين، أولئك فتنة كل مفتون.

فوجه المماثلة هاهنا أن المراد من المطر هو الإيمان، أو القرآن لكونه منشأ الحياة المعنوية والأرزاق الأخروية. والظلمات هي الشبهات، والمنشابهات، التي يخفى وجهها على الجهال والأردال ويضلون في إدراكها، كما قال (تعالى): «يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقون»، والرعد والبرق والصواعق، هي التكاليف الشاقة بعضها من باب الأعمال، وبعضها من باب الاعتقادات؛ كعمل الصلاة والصيام والحج وترك الریاسات، والمحامدة مع الآباء والأمهات، وترك الأديان القديمة. والاعتقاد بحقية هذا الدين والالتقياد له.

فكما إن الإنسان يبتاع في الاحتراز عن المطر الصيب، الذي هو أشد الأشياء نفعا بسبب هذه الأمور المتفارقة، فكذا المنافق يحتار عن الإيمان، أو القرآن بسبب هذه الأمور، زعماً منه أن العرض منها إيلامه وتخويفه وتشديد الأمر عليه؛ بحيث يكاد يوجب هلاكه، ولم يعلم أن فيها شفاء لنا في الصدور وتويراً للقلوب، وإحياء للنفوس المريضة بداء الجهالة ورحمة للدين آمنوا وهدى للعالمين .

الروائح:

الروائح من الكيفيات المشمومة المحسوسة. ويعتبر صدر المتألهين بأن تشخص الروائح يكون بواسطة موضوعاتها: كرائحة المسك والعطر وغيرها.

الروح:

مسألة الروح هي واحدة من المسائل الهامة الفلسفية التي جذبت الآراء والأفكار إليها؛ حيث بحث الفلاسفة فيها من الناحية الماهوية والوجودية، أما بالنسبة للمسألة الأولى: أي الروح من الناحية الماهوية، فهناك العديد من الآراء؛ حيث لم يتمكن أي واحد منها تحقيق وحل المسألة كما يجب. وما الشرائع فيقيت ساكنة حول ماهيتها كما جاء في القرآن الكريم: «قل الروح من امر ربي».

المسلم به أنه يوجد شيء آخر غير الأعضاء والجوارح والأبدان يكون مصدراً للأحاسيس والإدراكات والحركات والسكنات والفضل والانفعالات.

ومن المسلم به أيضاً أن هذه الأعمال أي الحركات والأحاسيس والآثار تختلف من

موجود لأخر. ومن المسلم به أيضاً أن لكل واحد من الموجودات آثاره الخاصة به، والتي توجب تميزه عن الموجودات الأخرى. على هذا الأساس قالوا بوجود أقسام وأنواع للروح: (النفس الجمادية، النباتية والحيوانية). وبشكل عام، يعتقد الفلاسفة بوجود ثلاثة أشياء: القلب، الروح البخارية، النفس أو الروح المجردة. وقالوا: إن القلب جسم لطيف صنوبري الشكل. وهو مركب من الروح البخارية التي هي الروح الحيوانية، والحس والحركة، هي موجودة في كافة الحيوانات وسارية في جميع أعضاء البدن، والروح البخارية مركبة من النفس التي هي منشأ كافة الإدراكات الكلية وجميع النعم ثلاث، وهي مجردة ذاتاً.

وعلى هذا الأساس، فالروح الحيوانية برزخ بين القلب والنفس الناطقة، وهي الواسطة في تعلق النفس الناطقة بالأبدان، وقد قالوا في تمرينها: إنها بخار لطيف شفاف مركزه التجويف الأيسر للقلب، وهي واسطة في تدبير النفس، والروح الإنسانية أمر لطيف تستند إليها العالمة والمدركية عند الإنسان، وهي متعلقة بالروح الحيوانية (الأسفار، ج ٢، ص ١٢٧، وج ٤، ص ١٥٧، والمبدأ والمعاد، ص ١٨٤).

الروح الأعظم:

المقصود من الروح الأعظم هو أمر الحق الأعلى والتمثل الأول، وقد عبّر عنه أيضاً بالملك المقرب: حيث يشتمل على عدد كبير من الملائكة هم جنود الله، وبشكل عام، يطلقون على عالم العقول والنفس المجردة عالم الروحانيات (رسائل ملا صدرا، ٤٧ ص، والمبدأ والمعاد، ص ٩٢).

الروح الإلهية:

استعمل صدر المتألهين هذا الاصطلاح في تفسير سورة الواقعة. ويقول بوجود قوة في قلب الإنسان تسمى النور الإلهي: حيث جاء: (فأفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) (الزمر، ٢٢)، والتي يطلق عليها أحياناً الروح الإلهية: حيث جاء: (هَذَا سُورَتُهُ وَنُفِخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (الحجر، ٢٩). وهي غير الروح الحيوانية: ذلك لأن الروح الحيوانية من عالم الخلق، والروح الإلهية من عالم الأمر: حيث جاء قوله (تعالى): (أَقْلَ الروح من أمر ربي) (الإسراء، ٨٥)، ويعتقد صدر المتألهين في تفسيره (تفسير ملا صدرا، ج ٥٧، ٦): إن الروح البخارية ظل للروح الإلهية ومحل استوائه.

الروح الحيوانية:

هناك إشكال دائم في مسألة كيفية وصول الفيض من العقليات والمجردات إلى الأجسام الطبيعية المادية، وذلك لعدم وجود سخرية بين المادة والجسمانيات والأرواح العقلية المجردة. على هذا قال الفلاسفة بوجود حد فاصل وبرزخ يتلامح في وجه منه مع الجسمانيات، وفي وجهه الآخر مع العقليات. وقد اختلفت الفلاسفة بوجود برزخين

ووالدتين بين المحركات والمادة من أجل إقاضة الفيض. البرزخ الأول جسم لطيف نوراني. وهو الروح النافذ في أعضاء البدن بواسطة اعصاب الدماغ؛ حيث تظاهر هذه الروح من خلال إضافة الأخطا وبخارياتها، ويطلقون عليها الروح البخارية. وقد فرصوا لهذا الشيء القوس، شيئاً متوسطاً. آخر هو اندم الصافي اللطيف. يعتقد سدر المتألهين بأن البرزخ المثالي هو الحد الفاصل بين النفس النافضة والروح الحيوانية. والدم الصافي اللطيف برزخ بينهما. وبشكل عام، يعتقد بأن البخار المتصاعد من سريان القاب هو المروح البخارية التي هي الحد الفاصل بين المادة والنفس. والواسطة هي تأثير النفس في الأسفار. الجزء الرابع، ص ١٤٢).

يعتقد سدر المتألهين بأن كل حقيقة جامعة لكافة مراتب الوجود الإنساني مثالاً المشتمل على أجزاء الوجود العليا والأجزاء التي هي في المقام الأدنى كالمادة والبدن. لا بد أن يحتوي عند الارتباط بينهما على امر متوسط بين هذه المراتب. فمثلاً يتكرر التوسط بين أدنى المراتب وأعلاها: حيث توجد المراتب المتوسطة. وهكذا يكون هناك مجموعة من القوى بعضها مركبة وبعضها الآخر دراية. أما القوى الإدراكية فبعضها عقلي، وبعضها وهمي، والبعض الآخر خيالي. والبعض حسي، ثم إن هذه القوى تختلف في الشدة والضعف: حيث تكون القوة الإدراكية العقلية أشدها، ثم الوهمية، الخيالية، والحسية. والقوى الحسية خمسة (القوى الخمس الظاهرة): حيث يوجد اختلاف بينها بالكمال والاقص والشدة والضعف. حيث تكون اللامسة أشدها من حيث الارتباط بمادة القوة. ثم يأتي بعدها الذوق، الشم، السمع، والبصر. وعلى هذا الموال القوي الحركة: كالإدراك والشهوة. والقوى الخاصة بالنبات والحيوان: حيث يكون بعضها أشد تغلف بالمادة فتكون أكثر قابلية للتجزئة. والعكس صحيح: أي كلما كان تغلفها بالمادة أقل كانت قابليتها فنية أيضاً. والنفس لا يمكن قسمتها وتجزئتها: لأنها مجردة. نعم تقل التجزئة بالعرض من جهة اتصالها بالبدن. وعلى هذا يكون الجزء المفكر في النفس تبارك الحز، الشعوري، وهما غير الجزء الغضبي. إذاً، السامعة، الذائقة، الباصرة، الغضبية، الشهوية وغيرها، يقومون بانحاز عمل النفس لا بل هي مظاهر النفس. والدليل عليه أنه لو فُقدت هذه القوى فإنه يفقد الإحساس. إذاً، الإحساس في أعضاء البدن وخليفه النفس. ثم إن جميع هذه القوى متفرقة في البدن وموجودة في النفس بوجود جمعي واحد.

أما السبب في اختراق هذه القوى في البدن، هو أن النفس تحتاج في كل عمل إلى عضو خاص. فالعضو الخاص به مع النفس هو غير العضو الذي تستعمله النفس للرؤية أو التدوق. وهذا امر لا خلاف فيه. ولكن الاشكال الموجود هنا، هو كيف يمكن لهذه القوى التي هي دائماً في حالة تبدل وتغير وسيلان: حيث تبدل جوهريتها في كل ان. ان تحفظ هويتها باستمرارها امراً واحداً وفي النهاية كيف يمكن للتألف والبدن أن يحفظ هويته وتشخصه بحيث يكون الإنسان هذا العام هو الإنسان ذاته الذي كان في العام المنصرم.

يعتقد صدر المتألهين فيما يتعلق بالمشخصات البدنية والنفسانية أن كل واحدة من هذه القوى تحفظ هويتها المتجددة في هوية ثابتة تسمى الأصل على الرغم من وجود التحولات والتغيرات الكثيرة، وهذا الأصل أو الهوية الثابتة هو قوة فوق جميع هذه القوى. حيث ينتهي إلى أمر ثابت الذات. وتلك القوة هي فضله الأخير وصورته المحصلة. والظاهر أنه يقصد من هذا الأمر الصورة النوعية. أو رب النوع. حيث يعتقد بأن المادة متبدلة. وفي الوقت الذي تكون فيه الصورة انجسمانية فيها متبدلة. من الصور النوعية لكل واحدة من تلك القوى ثابتة وباقية. وتتلقى الفيض من عالم العقول وترسله إلى القوى المتبدلة. يقول صدر المتألهين: إن ابن سينا بقي عاجزاً في هذه المسألة: لأنه ليس من أهل الشهود: حيث إن هذه الأمور لا تحصل بالاستدلال والبرهان. بل عن طريق الرياضات والمجاهدات التي تحصل في الخلوات. لقد أراد ابن سينا أن يعالج كافة هذه المسائل عن طريق العقل. لكنه لم ينجح ولم ينجح كل من ينتهج هكذا نهج (الأسفار ج ٤ ص ١٥٨ والمبدأ والمعاد ص ١٨٥).

انضح إذاً، إن النفس الناطقة التي هي الروح الإنسانية عند الفلاسفة غير الروح الحيوانية. وهي شيء آخر غير القلب: ذلك لأن القلب والروح الحيوانية نوع من الأقسام والأجزاء التي تصد بفساد البدن. أما الذي يبقى فهو الروح الإنسانية والنفس الناطقة. ثم إن كلاهما الروح والبدن منفكان عن بعضهما الآخر: ذلك لأن الروح البخارية كما جاء في تعريفها: جسم حار لطيف تحصل من خلال لطائف الأخلاط الأربعة، فيكون البدن قشرها وغلافها. والروح البخارية هي روح نفسانية وحيوانية وطورية حاملة لقوى الحيوان والنبات محلها القلب الصوري الشكل.

وقيل للروح البخارية أيضاً الروح الفريزية والروح الضبية. أما صدر المتألهين فعلى الرغم من اعترافه بوجود فرق واختلاف بينها. لكنه لم يقل ولم يرض ذات التفتيك والافتراق الخاص. الذي نأدي به الفلاسفة.

يقول صدر المتألهين: إن الروح العلوية هي أبوية من عالم الأمر. أما الروح الحيوانية فمن عالم الخلق. وهي محلاً للروح العلوية. والروح الحيوانية جسمانية حاملة لقوى الحس والحركة. هي منبع فيضان القوى الخادسة في جميع الحيوانات. ثم إن الروح العلوية تسكن الروح الحيوانية وتطورها من خلال النفس.

الرؤيا:

الرؤيا عبارة عن الصور والوقائع والأمر التي تحصل للإنسان حين النوم. وقد حصل أن تجسست بعض الوقائع لبعض الأشخاص حين نومهم: بحيث لا يكون لهذه الوقائع أي حقيقة في عالم اليقظة.

وقد اتخذ كل واحد من الفلاسفة موقفاً خاصاً في تحديد علل وأسباب الارتباط بالعلي والمعلول لهذه المسألة.

يعتقد صدر المتألهين أنه عندما تفقد الحواس الظاهرة للإنسان عملها، فإن الروح الإنسانية التي تلقت إلى العديد من الأمور المتعلقة بالحواس؛ حيث اليقظة يحصل عندها فراغ تستريح على أثره من تدبير الأمور المادية وتتصل بالجواهر الروحانية العلوية، وبما أن سور كافة الوقائع والحوادث الزمانية منقوشة في الجواهر الروحانية، وهذه الصور هي انعكاس للصور الموجودة في اللوح المحفوظ، والمحو والاثبات؛ حيث يمكنها الاتصال مباشرة باللوح المحفوظ، أو من خلال القوى المنحبة في البرازخ العلوية، حينها تحصل لها الحوادث والوقائع وهذا ما يسمى بالرؤيا.

وكما بقيت الأمور انغاضة من الجواهر الروحانية محفوظة؛ حيث لا تتدخل بها المتخيلة والاحرج والتعديل والتأليف والتركيب وبقي الإنسان حافظاً لها حين يقظته، عندها يحصل ما يملأ عليه الرؤيا الصادقة، أما إذا غلبتها القوة المتخيلة وأصبح صفاء الروح قليلاً، حينها تسمى هذه الرؤيا بالكاذبة (المبدأ والنعاد، ص ٣٤٤).

الرؤية.

الرؤية عبارة عن معرفة تحصل عن طريق فكر وتدبر زائد. وبشكل عام، هي المعرفة التي يكون مشأها الفكر والتأمل الزائد (الأسفار، ج ٣، ص ٥١٨).

الزجاجة:

يقول صدر المتألهين: إن الزجاجة قلب العارف. هذه الكلمة مأخوذة من القرآن الكريم. ومن آية النور.

الزمان:

مسألة الزمان من المسائل المهمة التي اختلف فيها الفلاسفة:

قال بعض الفلاسفة: إن الزمان أمر موهوم: أي إنه موجود وهمي. وأنكر البعض وجود الزمان. وقال آخرون: إن الزمان عبارة عن فلك الأفلاك. وقال البعض الآخر: إن الزمان هو مطلق الحركة. وقال آخرون: إنه حركة فلك الأفلاك. وقال مشاهير الفلاسفة: إن الزمان مقدار الحركة وهو موجود غير قار الوجود، ومتقوم بالحركة، والحركة حاملة له. وفي النهاية قال البعض: إن الحركة عبارة عن آتاء متتالية. وقال البعض: إن الزمان هو مقدار الوجود. وقال البعض الآخر: إنه عبارة عن ذات واجب الوجود. وقال البعض: إن الزمان هو نسبة المتغير إلى المتغير.

يقول صدر المتألهين: إن الزمان عبارة عن مقدار الحركة، ومقياس المتحركات: "من حيث هي متحركات". ومن غير الصحيح أن يكون مقدار مطلق الوجود. بل هو مقدار الوجود الضعيف التدرجي. ومقياس امتداده على أساس ما يخرج من القوة إلى الفعل بشكل تدريجي. وهو بشكل عام، مقدار التغييرات والتجددات. والآن طرفه (رسائل ملا صدرا، ص ٣٠٤).

لقد اختلف صدر المتألهين الأسلوب الطبيعي في إثبات الزمان؛ حيث يعتمد العلماء الطبيعيون إلى الأمور المشاهدة في إثبات المسائل، وهذا ما ذكره صدر المتألهين. قال: أما إثبات وجود الزمان وحقيقته، فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ والترك تارة، ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى. فحصل لنا العلم بأن في الوجود كوناً مقدارياً فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة، أو المتتمة غير مقدار الأجسام ونهاياتها؛ لأنه غير قار، وهذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار وهو الحركة... وأما على طريقة الإلهيين: فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية. لا قبلية الواحد على الاثنين؛ لأنه يجوز فيها الاجتماع، ولا قبلية الأب على الابن. أو ذات الفاعل مما يجوز أن يكون قبل ومع وبعد، ولا العدم؛ إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق، بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته. ثم ما من قبلية إلا وبين القبل بهذه قبلية. وبين الذي هو البعد بتصور قبلية وبعديات غير واقعة عند حد، ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر

فيه تجدد قبليات وبعديات، وتسلم تقدمات وتأخرات، فلا بد من هوية متجددة متصرفة بالذات على نعت الاتصال بمعاداة الحركات في المسافات المتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم اصلاً (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١١٥-١١٦).

وهناك عقائد مختلفة حول الزمان:

١- قال البعض: إن الزمان امر موهوم.

٢- الزمان مركب من اثنان متتاليتين، والآن هو الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل.

٣- الزمان جوهر جسماني ونفس الفلك الأقصى.

٤- الزمان مقدار مطلق الحركة.

٥- الزمان حركة الفلك الأدنى.

٦- يقول ابو البركات: الزمان مقدار الوجود.

يعتقد صدر المتألهين بأن الزمان امر وجودي، لا بل هو نوع من الوجود ومقدار الحركة. ويعتبر ان الوجود هو غاية الزمان والحركات. والزمان من لوازم الحركة. والحركة من لوازم الطبيعة السائلة، والطبيعة قائمة بالمادة والجسم، ثم إن فيض الحق يصل إلى الاحسام من خلال الطبيعة، اذا الحركة مغולה تفيض الحق، والزمان من لوازمها.

يعتقد صدر المتألهين بأن للآن معنيان: الأول، هو الآن المتفرع على الزمان، والثاني، هو الآن الذي يتفرع عنه الزمان. اما الأول، فهو حد الزمان المتصل. وهذا النوع من الزمان اعتبره بعض الفلاسفة موجوداً واشهره البعض الآخر غير موجود (م.س. ص ١٤٢، ١٦٣).

يعتقد صدر المتألهين بأن الآن الذي هو ابتداء الزمان امر موهوم وعدمي. ويقول: إنه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يحصل في الآن، ومن جملة ذلك الحركة والسكون للذات لا يمتلكان ابتداء بهذا المعنى، أما الآن، الذي يحصل الزمان المتصل بسبب... يلائنه فهو موجود. (مقدار الحركة النوسطية).

يقول ابن سينا هناك من يقول بأن الزمان عبارة عن نسبة خاصة وجنية خاصة. بمعنى ان الزمان عبارة عن امر يعلم من خلال نسبة شيء إليه. فقد يقال مثلاً: إن اشخص الفلاني جاء أو سافر عند طلوع الشمس. إذا، الزمان يتصور عند تصور هذه النسبة، والا فإن الزمان لا وجود له. على هذا يكون الزمان امراً عرضياً يحدث عند حدوث شيء آخر. ويتابع ابن سينا بأن هذا الكلام دقيق: حيث يعتقد أن الزمان والثوقت يأتي من خلال نسبة الموجودات والظواهر إلى حركة الشمس ووجودها في كل واحد من مدار الشمس، والعكس صحيح: أي إذا لم يكن هناك نسبة، ولم يكن لها وجود في المدار، فلا زمان. إذا، الزمان لا وجود بالذات له.

المسألة الأخرى هي: إنه لو كانت الحركة كما يعتقد الفلاسفة بأنها خروج من القوة إلى الفعل بشكل مطلق، والزمان مقدار الحركة بشكل مطلق. للزم من ذلك أن يكون كل خروج من القوة إلى الفعل زمان، مثال ذلك حبة الشمس التي تتحرك لتصبح صفراء، فإنها تقطع

المتلايين من مراحل القوة والفعل لتتحل إلى غاياتها. و غايته، فانها تصنع زمناً خاصاً يتلاءم
وخرجها من القوة إلى الفعل، وطلباً فإن هذه الأزمنة موجودة في عالم الطبيعة وتكون
الحركة الكلية والزمان الكلي متساويين.

المسألة الأخرى: إن الزمان النفساني الذي يصدر عن حركة عروق وشرابين الإنسان
يختلف عن الزمان الكلي؛ حيث إن حركة الدم في العروق تختلف من شخص لآخر زيادة
ونقصاً، فهذا الزمان الإحساسي يمتلك وضعاً آخر لم يشر إليه في الأبحاث الفلسفية.
وهنا يجب التذكير: إن هكذا أبحاث فيزيائية انحلت طريقاً ومنحاً آخر في العلوم
المنعصرة: بحيث يختلف بشكل كلي عن مسيرته الفلسفية.

ومشكل عام، فإن أفضل الفروض هي تلك التي لا تعتبر الحركة من المقولات العشرة
المستقلة، لا بل الحركة من المقولات الخارجة من تلك، والزمان من عوارض مقولة الحركة.

صورة كلية عن الحركة والزمان

ما حدث عنه في ترميم الحركة والزمان هو توضيح في مسألة الزمان والحركة في
الجوهر. وبيان تقنية أن المعيار الذي الملقوه بوجود الزمان فيما يتعلق بالمتحركين من
مبدأ معين إلى نهاية معينة. هو توضيح للحركة في مقولة واحدة وهي الحركة في "الآن".
وليس مطلق الحركة في مطلق المقولات التي تقع موضوعاً لها.

وتوضيح المسألة: إن الحركة في المسافة تستلزم العبور عن اجزائها. فإذا تم تقسيم
الجسم إلى أجزاء غير متناهية فيصبح من غير المقدور قطع المسافة المحسوسة: حيث
تصبح مسألة تابعة الزمان للخروج من القوة إلى الفعل، وتابعة الخروج من القوة إلى
الفعل للزمان من المسائل الجديدة بالبحث.

الفرض أو التبرهان الذي استند إليه الفلاسفة في إثبات الزمان يقوم على أساس فرض
متحركين يتحركان في خط أو خطين متوازيين إلى مقصد معين: حيث يتجه أحدهما
بحركة سريعة، والآخر بحركة أبطأ منه.

فلو فرضنا أن نقطة المبدأ هي (أ)، ونقطة الانتهاء (ب)، وتحرك الاثنان من الألف إلى
الباء، فمن البديهي أن يصل السريع إلى النقطة (ب) قبل الآخر. وعليه، يكون الآخر
متأخراً عنه، وعلى الأول الانتظار للوصول الثاني، فالزمان هو هذا الانتظار ومدته: حيث لا
يقبل هذا البحث التردد أو الشك.

والمسافة هي الفاصل بين (أ و ب) التي وقعت الحركة بينهما، فتحصل حينها الحركة
في الآن. إذاً، المتحرك بشكل أسرع يصل إلى مقصد في زمان أقصر من الثاني، وعلى
هذا وقد صدر المتألهين بأن الزمان وتتحرك والمسافة متطابقين: حيث تلقى الفلاسفة
الآخرون هذه المسألة بشكل نسبي، وقد وصلوا البحث في هذه المسألة فيما يتعلق بإثبات
الزمان فقط، ولم يتعد الأمر هذه المسألة.

ويمكن تصور هذه المسألة في الحركة الكمية، فعندما نفرض ذبذبتين في زمان واحد فنلاحظ أن أحدهما تنمو بسرعة، والآخرى تنمو بسرعة أقل منها.

خلاصة الكلام في باب الزمان والحركة.

يتلخص رأي صدر المتألهين في هذه المسألة فيما يلي:

١- الحركة في جميع الحركات هي انخروج من القوة إلى الفعل، فالحركة في الكيف انفي هي تغيير الشكل تتجلى في الأمور المادية والمتعلقة بالماديات بالحركة الظاهرية لما هو بالقوة، والحركة في الكميات هي نقصان وزيادة حجم الأمور التي هي بالقوة؛ حيث تصل إلى الفعلية من خلال الحركة. والحركة في الأين أيضاً على هذا المثال: إذ تقطع مكاناً إلى مكان آخر بالقوة لها. وقد قيل: إن جميع الحركات حترى الافلاك تتحرك لأجل غاية. وهكذا تكون الحركة في الجوهر.

٢- الزمان من حيث الماهية هو مقدار الحركة. والزمان المتعارف عليه هو المقدار الحاصل من حركة الفلك الأعلى. والزمان أيضاً مقدار كافة الحركات الأخرى. وبما أنه ثبت وقوع الحركة في الجوهر. فإن كافة الحركات الجزئية تتحقق في الحركة الكلية التي يكون الزمان الكلي مقدارها. لكن المشكلة الموجودة هنا، أنه يمكن قياس وحساب الحركة الحاصلة من توالي الليل والنهار بواسطة الزمان. أما لو اعتبرنا الزمان هو مقدار كل حركة، عندها لن يكون عندنا معيار وملاك لقياس وحساب الحركات؛ ذلك لأن الحركات تختلف على أساس تعدد المتحركات، فبعض الحركات سريع وبعضها بطيء...

٣- الحركة والزمان من الأمور الموجودة، ومن اعتبرهما موهومان فإنه جاهل بمعنى الوجود؛ ذلك لأن الوجود أمر بسيط واسع يشتمل حتى على الموهومات، فما يأتي في الحس والوهم والخيال هو من الوجود أيضاً؛ بمعنى أن هذه الأمور هي من مراتب الوجود، بعض هذه المراتب قوي، وبعضها ناقص، وبعضها شديد، وبعضها الآخر ضعيف. إذاً، الحركة والزمان من شؤون الوجود (تفسير آية النور، ص ١٤٤).

الزوجية:

الزوجية واحدة من الكيفيات المختصة بالكميات (الأسفار، ج ٢، ص ١٨٣).

الزيت:

يعتقد صدر المتألهين أن الزيت عبارة عن مداد الفيض الإلهي الحاصل من الشجرة المباركة: أي الزيتون، لا بل من النشأة المقدسة المصطفوية التي هي في غاية الاعتدال. اقتبس هذا الاصطلاح من آية النور (تفسير آية النور، ص ١٤٤).

الساعة:

بحث صدر المتألهين عن هذه الكلمة باعتبارها مذكورة في الآيات القرآنية: حيث جاءت تسمية يوم القيامة بالساعة: «يسألونك عن الساعة إيان مرساها». وقيل: إن القيامة هي الساعة لأنها: تسعى إليها النفوس. نيس بقطع المسافة المكانية، بل بقطع الأنفس الزمانية، والحركة الجوهرية الذاتية والتوجه الفريزي إلى الله وملكوته على شكل الموت. إذاً، من يموت فقد وصلت ساعته وقامت قيامته (الأسفار، ج٢، السفر الرابع، من ٣٧٧). إن أهل المعرفة واليقين لا يوجد عندهم أي شك في الساعة، لا بل يؤمنون بها فإن الساعة آتية لا ريب فيها.

السالك الصادق:

إن السالك إلى الله الذي يتحرك بصدق ونية طاهرة في مسيرة السير والسلوك، يكون سالكاً صادقاً، لا بل واصلاً محقاً (كسر الأصنام، ص٥).

سبب حاجة الممكن:

تعتبر مسألة سبب احتياج الممكن إلى علة من المباحث الكلامية الفلسفية الهامة. فاعتبر البعض أن السبب في ذلك هو صرف الإمكان. وقال آخرون: بالحدوث في الممكنات. أما صدر المتألهين فيعتقد بأن الحدوث ليس سبب احتياج الممكن إلى العلة ولا لما كانت ماهية المبدعات معلولة (لأنها ليست حادثة)، بالإضافة إلى أن الحدوث متأخر عن تأثير العلة: بمعنى أنه لا يمكن أن نطلق على شيء أنه حادث ما دام غير موجود. يعتبر صدر المتألهين بأن الحدوث هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة، والعلة المعدة علة بالعرض وليست بالذات. وقال: (الأسفار، ج٢، السفر الأول، من ٢٥٢-٢٥٥) ... فإمكان الحادث وإن كان في ذاته أمراً وجودياً، لكنه من حيث إنه عدم للحادث وقوة عليه، لا بد وأن لا يجمع وجوده وفعليته، ولذا عد بعض القدماء انعدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث.

السبب اللمي:

المقصود من السبب اللمي هو برهان اللم ← برهان اللم.

السبق:

السبق بمعنى التقدم سبق على قوم: أي تقدم عليهم، وكان أفضلهم من حيث الشرف. أما أقسام السبق المشهورة فخمسة، بالإضافة إلى قسمين آخرين أضافهما صدر

المتألهين هما: السبق بالتجوزم والوجود. وأضاف البعض الآخر إليهما السبق السرمدى، والسبق الدهرى ————— التقدّم (الأسفار، ج ١، ص ٣٥، ٤٠٥، ٤٤٣، و ج ٣، ص ٢٥٩).

سبق العدم:

هل يلزم في فاعلية الفعل أن يسبق العدم على الفعل أولاً يلزم؟ هذه المسألة من المسائل الهامة الفلسفية التي عالجها صدر المتألهين. المتكلمون يعتقدون يلزم ذلك: لأنهم يقولون: بأن الحدوث هو مله حاجة الممكن للعلّة. أما من يقول: بأن الإمكان هو العلّة فإن السبق يكون في الحدوث وليس في البقاء (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١٨).

سبيل الصديقين:

المفسود برهان الصديقين ————— برهان الصديقين (الأسفار، س ٣، ص ١٣).

السرادقات النورية:

السرادق: أي الخيمة والعماء الذي يوضع فوق فناء البيت، ويقتصد به أيضاً الغبار والدخان المرتفع. وجمعها سرادقات. وبشكل عام، فقد أطلق على مقام الأهمية السرادقات العليا. والسرادقات النورية. وقيل لها: أيضاً سرادقات الجلال. فهي حجب الكبرياء ووسائل فيض الحق (الأسفار، الطبعة الحجرية، ص ١٦٥).

السرعة والبطء:

السرعة والبطء، وصفان للحركة ويمودان إلى أبحاثها (الأسفار، السفر الأول، ص ١٩٨).

السرمد:

السرمد: أي الدائم، والليل السرمد: أي الليل الطويل، والسرمدى: هو ما لا أول ولا آخر له. وقيل: إن السرمد هو نسبة الثابت إلى الثابت، والدهر هو نسبة الثابت إلى المتغير، والزمان هو نسبة المتغير إلى المتغير: حيث يقصدون من الأول نسبة ذات البارى إلى صفاته وأسمائه وعلومه. ومن الثاني نسبة العلوم إلى معلوماته المتجددة والمتغيرة بشكل دائم، والتي هي موجودات العالم، ومن الثالث نسبة بعض معلوماته المتجددة إلى بعضها الآخر بالبيعة الزمانية (الأسفار، السفر الأول، ص ١٤٧، ورسائل ملا صدرا، ص ٢٢٩).

سريان العشق: ————— العشق (الأسفار، ج ٣، السفر الثالث، ص ١٥٩).

سريان الوجود:

تعتبر مسألة سريان الوجود وكيفية تحقق ذلك في الموجودات والحقائق الخاصة، من المسائل التي أولاها صدر المتألهين حيزاً خاصاً من أبحاثه.

وقد حصل الاهتمام بهذه المسألة لجهة الإشكال الذي قد يحصل منها ومفاده: انه كيف يمكن للحقيقة الثابتة البسيطة: أي ذات الحق أن تسري إلى الموجودات الخسيسة الفاسدة. بشكل لا يحصل أي نقص في شرف الوجود؛ بحيث يبقى ثباته وتقده على حاله. قال صدر المتألهين في تصوير سريان الوجود إلى كافة أنحاء العالم: 'اعلم إن للأشياء في الموجودية ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيد بغيره، وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية، والغيب المطلق والذات الأحدية، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك؛ إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه، وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء، وهو على ما هو عليه هي حد نفسه من غير تغير ولا انتقال، فهو الغيب المحض.

المرتبة الثانية: الموجود المتعلق بغيره، وهو الوجود المقيد بوصف زائد، والمنعوت بأحكام محدودة: كالمعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات عن الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة.

المرتبة الثالثة: هي الوجود المنبسط المطلق، الذي ليس غمومه على سبيل الكلية، بل على نحو آخر. فإن الوجود محض التحصل والفعلية، والكلّي سواء كان طبيعياً أم عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصيله ووجوده إلى انضمام شيء، إنَّه يحصله ويوجده، وليست وحدته عددية: أي مبدأ للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا يتعصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر... بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء، آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيناته وتطوراتها، وهو أصل العالم وحقيقة الحقائق، وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي كذلك، والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتنبيه، وبهذا يمتاز الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه، ولهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأقسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلّي الطبيعي: كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المدرجة تحته. وهذه التمثيلات مقربة من وجه، ومبعدة من وجوه، واعلم أن هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الأنباتي العام البدهي والمتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية. وأما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك، قال الشيخ المحقق صدر الدين القنوني بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله:

الوجود مادة الممكن وهينة المتهينة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهياة بهذه العبارة، والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تنقيده بتيد الإمكان. وبعده عن حضرة الوجود، وأسره في أيدي الكثرة. وقد سمّاه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين العربي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس الرحمان والهباء والعنقاء (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٨ - ٢٣١).

السعادة:

إن البحث عن السعادة وبما تتحقق به سعادة الإنسان وشقاوته في الدنيا والآخرة، من الأبحاث التي تعرض لها الفلاسفة وعلماء الأخلاق. مما لا شك فيه، إن آراء البشر مختلفة حول السعادة الدنيوية؛ حيث يعتقد كل شخص بتحقيقها في أمر ما. وقد بحث فلاسفة اليونان والمذاهب القديمة في السعادة، فكانت أكثر آرائهم متوجهة إلى السعادة الدنيوية المادية. ويبحث الروافقيون، الفيثاغوريون والكلبيون في السعادة والشقاوة الماديتين، وكان لكل واحد منهم عقائده وآراؤه الخاصة به. أما أفلاطون وأرسطو فكانوا من أكثر الفلاسفة الذين التفتوا إلى السعادة المعنوية.

يقول صدر المتألهين: أعلم إن الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود أيضاً خير وسعادة، لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة الكمال والنقص. فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر والسعادة فيه أوفر، وكلما كانت أُنقص كان مخالطته بالشر والشقاوة أكثر. وأكمل الوجودات وأشرفها هو الحق الأول. ويليه الممارقات العقلية، وبعدها النفوس، وأدون الموجودات هي الهويلى الأولى، والزمان، والحركة، ثم الصور الجسمية، ثم الطباع، ثم النفوس. وجود كل شيء لذيد عنده، ولو حصل له وجود سببه ومقومه له لكان لذ: لأنه وجوده فيكون كمال لذاته بإدراكه؛ وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادة التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضاً. وكما أن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضببية التي هي نفوس البهائم والسياع وغيرهما من الحيوانات، فسعادتها أجل ولذتها وعشقتها أتم، فنفسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى ذاتها الحقيقية وذات مبدعها، تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسية؛ وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأتم وأكثر وألزم اللذات المبتهجة، والقوة العقلية أقوى من القوى الحسية ومدرعاتها أقوى (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٢٢-١٤٤).

وأكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية وشواغلهم نسوا أنفسهم كما قال تعالى: ﴿نسوا الله فانساهم أنفسهم﴾؛ وذلك لأنهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا مخلوطاً بالشعور بأبدانهم؛ لأن اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل... اعلم إن النفس إنما تصل إلى هذه البهجة والسعادة بمزاولة أعمال وأفعال

مظهرة للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة به لمرآة القلب عن أرجاسها وأذناسها، وبمباشرة حركات فكرية وأنظار علمية محسلة لسور الأشياء ولماهيأتها.

اعلم إن الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية ولا محبة الترفع والرناسة: كاتكر أرباب الحرف الدنيوية والموام والنساء والصبيان، فإن لهم إذا شقوا نوع آخر من الشقاوة، كما إن لهم إذا سعدوا نوعاً آخر من السعادة: إذ الأشقياء فريقان: (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٢٨ - ١٢٩)

فريق حقت عليهم الضلالة، وحق عليهم القول في الأزل: لأنهم أهل الظلمة وأهل الدنيا والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى: «لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين». وقوله: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها».

الفريق الآخر المنافقون الذين كانوا مستعدين في الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى، ولكن ضلوا عن الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الأعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والمكائد المظلمة... فلا شك أن هؤلاء الأشقياء أسوأ حالا من الفريق الأول: فالأولى أهل الحجاب والأخرى أهل العقاب، وفي الكتاب الإلهي قد تكررت وتكثرت الإشارة إليهما جميعاً وإلى كل منهما منفرداً:

هناك خمسة أمور تمنع الإنسان من الوصول إلى السعادة القصوى منها:

١- نقصان جوهره وذاته كنفوس الأطفال.

٢- خبث جوهره وظلمة ذاته: ككدورة الشهوات والتراكم الذي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي (م. ن. ص ١٢٦).

ويتحدث صدر المتألهين في تفسيره الكبير عن السعادة (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١٨٢ - ١٨٤).

السعادة القصوى:

هي معرفة ذات الحق وصفاته وأفعاله، والسعادة الحقيقية هي الاتصال بالمعاليات الدائمة ومجاورة الحق والخير المحض والملائكة المقربين في مقعد صدق، والسعادة الظنية هي التلذذ بالشهوات والتتعم بتعم الجنات.

قال صدر المتألهين في الشواهد الربوبية: "... إنه لا تقاس هذه السعادة الآخرة إلى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقصات والآفات، ولهذا ورد في الحديث لا عيش إلا عيش الآخرة، وسبب خلو النفس عن إدراك لذة العلوم والمعارف ما دامت متعلقة بالدنيا، هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيته لذة الطعوم بواسطة مرض بوليموس، فلو فرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم باله وملائكته وكتبه

ورسله حاضرة عندها موجودة في حقها، وكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها، فإن السعادة الحقيقية هي وجود هذه الحقائق لا هي اختزانها وانخفاضها، وإنما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو وجود ضعيف منها، وإلا فإنها قوية الوجود شديدة النورية والمعرفة في هذه الدنيا. يذر المشاهدة في الآخرة، واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة: لأن الوجود لذيد وكماله ألد.

والوجودات متفاوتة، وأفضلها الحق الأول، وأدونها الهيولى والحركة والزمان وما يشبهها، فالساعات متفاوتة، فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقي، فإن كانت متفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة النهم إلى المتخيلات التي تلقفها تقليداً فلا يبعد أن يتخيل الصور المدة فينجر تخيلها إياها إلى مشاهدتها بعد رفع الوهم، كما في النوم الذي هو ضرب من الموت، فتمثل له ما وصف في الجنة من المحسوسات، فهذه جنة المنوسطين والصالحين، وتلك هي جنة المقربين الكاملين (الشواهد الربوبية، ص ٢٥١-٢٥٦).

الإشراق السابع: في الشقاوة التي بإزاء تلك السعادة.

أما الشقاوة الحقيقية، فهي إما بحسب نقصان الغريزة عن إدراك المراتب العالية، أو بحسب غلبة الهينات البدنية من المعاصي الحسية: كالفسوق والمظالم، وإما بحسب الجحود للحق بالأراء الباطلة والإنكار للحكم بالعقائد السفسطية، أو المشاغبية وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرياسة واعتخاراً بما يستحسنه الجمهور وتشوقاً إلى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول.

فالشقاوة في القسم الأول من قبيل الأعداء: كالموت للبدن، أو الزمانية في الأعضاء من غير شعور بمؤلم.

وأما في انقسام إنشائي فبإدراك أمر مؤلم مؤذ: كالعضو الذي به وجع شديد، فإن هذه الهيئات الانتهارية قبيحة مؤلمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها: لأن حقيقتها تستدعي أن يكون لها هيئة استملائية قهرية على البدن وقواه الشهوية والغضبية، فإذا انفجرت عنها وانقادت وخدمت إياها في تحصيل مأربها الدنية، كان ذلك موجب شقاوتها وتألمها وحسرتها، لكن كان إقبالها على البدن وشواغله ينسيها عن أمر عاقبتها ويشغلها سكر الطبيعة عن الإحساس بفضيحتها، والآن إذا زال العائق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فتتأذى النفس بتلك الهيئات الردية أشد الأذى، ولكن لما كانت هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها، فلا يبعد أن تزول في مدة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوائق في رسوخها وضعفها وكثرتها وقتلتها إنشاء الله.

ويشبه أن يكون في الشريعة إشارة إلى هذه: حيث ورد: 'إن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار'.

وأما القسم الثالث. فهو النقص الذاتي للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً إليه، ثم تارك الجهد في كسبه. فنفدت منه القوة الهولندية وحصلت له فعلية الشيطنة والاعوجاج ورسخت في وهمه العقائد الباطلة فهي الداء العباء الذي أعىى أطباء النفوس المريضة عن دوائه.

وهذا الأثم الكائن عنها بإزاء اللذة والراحة الكائنة عن مقابلها. وكما أن تلك أجل من كل إحساس بأمر ملائم، فكذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف حسي من تفريق اتصال بالنار، أو تجميد بالمزهرير، أو قطع بالمناشير، أو سقط من شاهق.

وعدم تصور ذلك الأثم في الدنيا سببه ما ذكرنا، فهذه والتي بإزائها هما الشقاوة والسعادة العقليتان المعروفتان عند الفلاسفة. ونحن بصدد إثبات المثوبات والمعقوبات الحسين عن قريب إن شاء الله.

الإسراق الثامن: في درجات الناس في هذه الشقاوة:

اعلم إن هوية الإنسان بمنزلة مرآة قابلة للصور الواقعة في العالم، وإنما المانع من انكشاف الصور العلمية له أحد حجب خمسة:

أولها: نقص جوهره وكونه بالقوة: كحديد المرأة قيل أن يذوب ويشكل ويصقل. والثاني: كدورة الشهوات والمعاصي المكثرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له: كسداء المرأة وطبعها.

والثالث: عدوله عن عالم الحقائق إلى مصالح المعيشة واستيعاب همه في الطاعات والتفقه فيها وصرف الفكر في تفاصيلها: كمرآة معدول بها عن جهة الصورة إلى غيرها. والرابع: وقوع السد والحجاب بينه وبين الصورة المطلوبة باعتقادات مسوقة إليه منذ أول الفطرة تقليداً وتعصباً فرسخت وتأكدت فيه فعمنت له عن إدراك الحق. وهذا كالجدار الواقع بين المرأة والصورة: كقوله (تمالي): «وحييل بينهم وبين ما يشتهون». (السورة / ٢٤ الآية ٥٤). وقوله (تمالي): «وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فاغشيناهم فهم لا يبصرون». (السورة / ٢٦ الآية ٩).

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة إلى صورة حتى يصل إلى ما هو المطلوب الأصلي من الحضرة الإلهية «اهدنا الصراط المستقيم» (السورة / ١ الآية ٦).

فإن الاهتداء إلى الحق لا يمكن إلا بالعثور على الجهة التي بها يقع الاهتداء والانتفاء إليه. فإن هذه السعادة ليست فطرية فلا يحصل إلا بمقربات وعلوم سابقة، وكل علم غير فطري لا يحصل إلا بعلمين سابقين مزدوجين على شرائط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث.

فالجهد بأصول المعارف وبكيفية الترتيب وعدم الانتقال من بعضها إلى بعض على أقرب الطريق، يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب.

مثاله في المرأة لمن أراد أن يرى قفاه فيها، فإنه يحتاج إلى مرتين يضعهما ويراعي بينهما نسبة مخصوصة وضعية حتى تنطبع صورة القفا في التي تقابلها، وينتقل منها إلى الأخرى فيشاهدها، فهكذا في اقتناص العلوم طرق عجيبة من حكايات المرايا وأشباحها المنتقلة.

والفرض منها في هذا المقام مجرد مثال نضربه لموانع السعادة العلمية، وإلا فجوهر النفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتحادها بالعقل يصير حين العلوم التي حصلتها. والحاصل: إن اللطيفة الملكوتية في الإنسان أمر ريانى وسر من أسرار الله، وهي بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقائق الموجودات لولا الاحتجاب بأحد هذه الأمور التي بعضها عديم، وبعضها وجودي، أعظمها الاشتغال بغير الحق من الصور الموهومة. وفي الحديث عن صاحب هذه الشريعة: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء». واليه الإشارة بما روي أنه قيل: «يا رسول الله أين الله في الأرض؟» قال: «في قلوب عباده المؤمنين».

وفي الخير: لم يسمي أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي الورع. فلم أنه: إذا ارتفعت هذه الموانع الداخلية والخارجية عن نفسه الناطقة، تجلت فيها صورة الملك والملكوت، وهينة الوجود على ما هي عليه فترى في ذاته: «وجنة عرضها السماوات والأرض» (السورة ٢/ الآية ١٢٢).

ومملكة المعارف اعظم منها: لأن هذه من عالم الملك فقطع والملكوت فسحتها اعظم. الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الضعف، إما في السعادة العقلية الملكية، أو في الشقاوة الشيطانية، أو السبعية، أو البهيمية، انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كل نفس ذائقة الموت». هو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الاتصافية، والتواطع القسرية. وبالجملة الموت طبيعي للبدن: ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فعلية، وترك استئصالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية، وصيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار، وإما مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والفشوات، وأما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء الله، فينجو من العذاب، ويتخلص من العقاب، فمثل الدنيا كالمرزعة، وأرحام النساء كالحرث، «نساؤكم حرث لكم»، والنطف في الأرحام: كالبنور في المزارع، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشوة، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كاليبس والجفاف، وبعد هذه الحالات لابد من الحصار وهو الموت، وزمان القبر والصراط كالبيدر، فكما أن البياض تجمع فيها الغلات من كل جنس

وتداس، وتنقى، وترمى القشور والتبن والورق من الثمر والحب، ويجعل بعضها علفاً للدواب، وحطباً للنيران، وبعضها لبوباً صالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين والآخرين من كل دين. ﴿قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم﴾. وتكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض، فيركمه جميعاً، فيجعله في جهنم، وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون. وهذا كله مستمد من قوله (تعالى) في عدة مواضع من كتابه الكريم، ومن قول نبيه ﷺ: الدنيا مزرعة الآخرة، فهذا بيان حكمة.

وجاء في مفاتيح الغيب قوله: (مفاتيح الغيب، ص ٥٨٨)

ومقتضى طبائع القوة العاقلة، من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله حاضرة عندها موجودة في حقها، لكأن لها لذة لا يدرك الوصف كنهها، فإن السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقائق لا في انحفاظها واختزانها، وإنما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو ضعيف من وجودها، وإلا فإنها أقوى الوجود وأشداء انورية. والمعرفة في هذا العالم بذر المشاهدة في الآخرة، واللذة الكاملة تتوقف على المشاهدة: لأن الوجود كما عرفت لذيد وكماله لذ. والوجودات متفاوتة وأفضلها الحق الأول، وأدونها الهيولى والحركة والزمان وما يشبهها، فالسعادات متفاوتة، وهذه اللذات الحقيقية للنفس كملت بالعلم الحقيقي، فإن كانت منفكة عن العلوم، لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم إلى المتخيلات التي تلقفتها بالتقليد، فلا يبعد أن تتخيل انصور الملذة، فينجر تخيلها إياها إلى مشاهدتها بعد رفع الهم، كما في النوم الذي هو ضرب من الموت، فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات، فهذه جنة المتوسطين وانصالحين على ما سيجي، إتيانه، وتلك جنة المقربين الكاملين.

سكر الطبيعة:

إن سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لأجل اشتغالها بأعمال البدن بمنعها أن تدرك أفان أنفس وآلامها الحاصلة لها، المكتسبة من نتائج أعمالها ولوازم أخلاقها وملكانها الردية إدراكاً حقاً غير مشوب بما تورد الحواس عليها، فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت، وانكشف الغطاء، وقع بصره يومئذ إلى تبعات أفعاله ولحقات أعماله، فيقع لها حينئذ إن كان سيئ الأخلاق قبيح الأعمال ردي، الاعتقاد، الألم الشديد والداهية العظيمة، كما في قوله (تعالى): ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾، فحجيم الآخرة وإن كان الطف من نعيم هذه الدنيا، إلا أن عذاب الأشقياء وآلامها على الوجه اللائق إنما يتحقق فيها لا في هذه الدار، وقوله (تعالى): ﴿إن جهنم لمحيطة بالكافرين﴾ يشير إلى أن باعث الألم والعذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار، وهم يدركونه لسكر طبيعتهم وتخذل أذواقهم وعمى بصيرتهم من إدراكه (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٤ ٣٥).

السكون:

السكون: يعني عدم الحركة في المحل الذي من شأنه أن يكون متحركاً، وعلى هذا فالمجردات ليست متحركة، وليست ساكنة: لأنه ليس من شأنها التحرك. التقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة ← الحركة.

السمع:

نقد أوضحنا في مكانه (الحواس الظاهرة) أن السامعة واحدة من القوى الظاهرة، وهي واسطة في انتقال المسموعات. يعتقد صدر المتألهين بأن السمع عبارة عن إدراك الصوت، والمسموع عنده عبارة عن الصوت القائم بالهواء. لكنه لا يعتبر الصوت نفس موج الهواء، بل يعتبر أن وجود الهواء بين السامع وذي الصوت هو الشرط لتحقيق الاتصال بينهما. والشرط الثاني هو عدم الحاجب ← الصوت.

يقول صدر المتألهين حول كون الواجب تعالى سميعاً وبصيراً: إن سمعه وبصره عبارة عن علمه بالأصوات والألوان على نحو العلم الحضوري الإشرافي والانكشافى الشهودى النورى بنفس ذاته النورية: حيث تستتير كافة الأشياء به، وبهذا الاعتبار فهو سميع وبصر وسميع وبصير (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٦٩، والمبدأ والعائد، ص ١٠٥).

السمع والبصر، لما سبق أن وجود الأشياء العينية من مراتب علمه (تعالى)، عاملاً حضورياً نورياً، ومن جملة الأشياء المبصرات والمسموعات، فهو يعلمها بعينها، فعلمه بالمبصرات، بل بكل شيء، يرجع إلى بصره، لا أن بصره يرجع إلى علمه، كما ظن. وكذا علمه بالمسموعات: أي الأصوات والحروف يرجع إلى سمعه لا بالعكس؛ لأنه علم وجودي حضوري. وبالجمله، وجود كل شيء هو بعينه نحو من انحاء علمه (تعالى) به (مفاتيح الغيب، ص ٢٢٧).

السورة:

قال صدر المتألهين: في معنى السورة

قيل: هي إما مستعارة من سور المدينة لإحاطتها بما تضمنه من أصناف المعارف والأحكام؛ كإحاطة سور المدينة بما يحتوي عليه. أو مجاز مرسل من "السورة: أي المرتبة العالية والمنزلة الرفيعة، ومنه قول النابغة:

ألم ترى أن الله أعطاك... سورة
ترى كل ملك دونها يتذبذب
إذ لكل واحدة من السور الكريمة مرتبة في الفضل عالية. ومنزلة في الشرف رفيعة: أو لأنها توجب علو درجة تأليها وسمو منزلته عند الله (سبحانه). فكان القارئ يرتفع من كل منزلة إلى منزلة أخرى. إلى أن يستكمل القرآن ويرتفع به كما ورد عنه ﷺ: أقرأ وأرق (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١٢٢).

الشامة:

الشامة واحدة من القوى الظاهرة والحواس الخمس الظاهرية، والأنف هو عضوها. قال صدر المتألهين: (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٦٧) هو اللطف من الذوق كما أن الذوق اللطف من اللمس. وهذه الثلاثة أكثر المشاعر وأغلظها، ومدرجات هذه القوى هي الروائح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم، فالشم أيضاً يحصل باللماسة، فهذه القوة أيضاً شبيهة باللماسة، فكانها ضرب من اللمس. ونسبتها في اللطافة إلى الذواق كالنسبة فيها إلى اللمس. ومن مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف ذي الراحة، ويؤدي بها إلى الخيشوم؟ أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذي الراحة فيتصل بتلك الأجزاء إلى آلة الشم فيدرك برائحة الأجزاء من غير أن تكون رائحة للهواء؟ وإلى كل من الطريقتين ذاهب.

الشجاعة:

هي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود، وهما طرفا الرذيلة (الأسفار، ج ٤، ص ١١٦). الشجاعة هي حد الاعتدال في الغضب، أما طرف الإفراط فيها فهو التهور، والجبن هو حد النقصان. ومن حد اعتدالها: أي العفة تشعب أمور كثيرة منها: الكرم، النجدة، الشهامة، الحلم، الثبات، كظم الغيظ، الوقار وغيرها، وينشعب من حد الإفراط فيها: الكبر، العجب، وغيرها، وينشعب أيضاً من حد التفريط فيها: الجبن، المهانة، الذلة، الحساسية، الضعف، الحمية، عدم الفيرة، وصغر النفس.

شجرة طوبى:

شجرة طوبى: شجرة معروفة استعملها شهاب الدين السهروردي من باب الاستعارة. ومن باب الاستعارة هذا فهي شجرة في الجنة تكون ثمارها طعاماً للصالحين كما يكون الزقوم طعاماً للفسدين. وشجرة الزقوم تكون في النار وشجرة طوبى في الجنة (أسرار الآيات، ص ٣٩٣).

وهي شجرة في الجنة يتناول منها أهل الجنة كل ما أرادوا. يعتقد صدر المتألهين بأن أهل الجنة يقدرون على كل ما يتصورونه فيصبح موجوداً عندهم مباشرة، ويمكن أن ندرك معنى أن شجرة طوبى تحضر بثمارها عند أهل الجنة كلما أرادوا منها شيئاً. إن هذه

الشجرة تحتوي على كافة الثمار وهذا منوط بإرادة أصعاب الجنة، ويقابلها الزقوم، وهي شجرة أصعاب الجحيم (مفاتيح الغيب، ص ٦٧٦-٦٧٧).

وأما سر شجرة طوبى وشجرة الزقوم؛ فهو أن العلم والقدرة والإرادة التي هي مبادئ الأفعال البشرية والحيوانية، وهي صفات ثلاث مختلفة في الخلق، وكلها صفة واحدة هي حق الواجب (تعالى) بالذات، وإنما اختلفت بحسب الأسامي والاعتبارات والنسب، فنكون واحدة بالذات ثلاثاً بالاعتبار، وعقولنا الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت وعالم القدس، فإذا تحررنا عن هذا العالم تصير؛ بحيث إذا تصورنا صورة علمية عقلية أو حسية، تكون تلك الصورة هي عينها مرادة لنا ومقدورة لنا، كما هي معلومة لنا، فكونها حاضرة عندنا حاصلة بإرادتنا، بل نفس إرادتنا.

فهذه الأمور تصير متعددة في حقنا كما في حقه (تعالى)، وما من شيء إلا ولنا أن نتصوره، فإذا كل ما هو متصور لأهل الجنة يكون موجوداً في الخارج، وكل ما هو موجود في الخارج فهو من مقدرات الله (تعالى)، وكل ما هو من مقدرات الله فله أن يتصور، فمقدورات (تعالى) مقدرات هذا العبد المقرب، فيكون مقامه وحكمه، كما في الحديث القدسي في صفة أهل الله: كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر، وبه التي بها يبطل، فبي يبصر وببي يسمع وببي يبطل. الحديث. وكما ورد أيضاً فيه: يا إنسان: أظمني أجعلك مثلي، وليس كمثله شيء.

فكل ما يتصوره أهل الجنة يصير مقدوراً له موجوداً عنده من غير تراخ، فكل ما يتمنى المرء يدركه، به معنى أن يجده حاضراً، فتعنيه ووجدانه يكونان واحداً، وهذا المقام بحسب المثال هي شجرة طوبى في الجنة التي ورد في نعتها، أن كل ما يتمناه ويشتهيه أهل الجنة فهو يحدث فيها دفعة على وفق شهواتهم، وحسب تمنيتهم حاضراً عندهم، «طوبى لهم وحسن مآب».

وبإزاء هذه الملكة والمقام حال الأشقياء؛ حيث تتكثر فيهم هذه الصفات، لبعدهم عن عالم الوحدة ومقام الجمعية الإلهية، وتورع قواهم ونفرقة حالهم ونزولهم في عالم التكثر والاختلاف، وروكونهم وإخلاصهم إلى الأرض السفلى والمهبط الأدنى، وميلهم إلى الشهوات المتضادة المستحيلة، فيحسب كل من تلك الشهوات والأمانى المذمومة، المتولدة من هذه الصفات الثلاث في نفوسهم، يتولد نوع من الحرمان والمذاب، فيكون لهم بإزاء الصفات المذكورة. «انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب»، ولهم بدلاً من شجرة طوبى شجرة الزقوم، «إن شجرة الزقوم طعام الأثيم إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين»، والطلع عبارة عن مبدأ وجود البذر الموجب لإنبات الشجرة، والشياطين هي أمثلة أهواء مردية مغوية، إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، ورؤوسها مبادئ الأشخاص الشيطانية، فمبادئ أهوية النفس ودواعيها المهلكة هي منشأ إنبات هذه الشجرة الخبيثة في القرآن، ومنشؤها أصل الجحيم والهابة، فتفقه فقهاً أخروياً.

الشجرة المباركة الزيتون:

هذا الاصطلاح هو من المصطلحات القرآنية، وهذه الشجرة ليست من أنواع أشجار الدنيا.

يعتقد صدر المتألهين بأن درجة العقل الهولاني هي بذر شجرة العقل وحب ثمره المعرفة والإيمان: حيث يظهر الاستعداد من هذا العقل، ثم العقل بالفعل، وفي النهاية العقل بالمستفاد، ثم العقل الفعّال. يقول صدر المتألهين: إنه قد يراد من الشجرة الزيتون، عالم الأجسام: كشجرة زيتونة لا شرقية ولا غربية. وقال في مكان آخر: المقصود من الشجرة عبارة عن القوة الملكوتية: حيث تكون السماء السابعة مظهرها وعملها تصوير الحقائق وإنزالها منزلة التخليق والتشكيل، وهي متوسطة بين عالم الأمر والخلق (تفسير آية النور، ص ١٥٨ - ١٦٥، وسورة الواقعة، ص ١٦٣).

الشدة والضعف:

الشدة والضعف واحدة من مراتب التشكيك: كالنور والوجود اللذين يتصفان بالشدة والضعف. وهناك اختلاف في حصول الشدة والضعف في الذاتيات وعدم حصولهما. يقول صدر المتألهين: إن بعض الفلاسفة لم يرتضوا إجراء الشدة والضعف في الذاتيات والذاتيات: أي في الجوهر: حيث رد صدر المتألهين هذه العقيدة إلى الأنوار: حيث يقول الفلاسفة بوجود الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم، والنقص فيها مع كونها جواهر. وبشكل عام، فإنهم يقولون بالشدة والضعف في الأنوار الجوهرية. لقد أجرى صدر المتألهين هذه المسألة في الوجود واعتبره أصيلاً ذو مراتب مقولة بالتشكيك (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٤٢٧-٤٢٣).

الشر:

استعملت كلمة الشر في الفلسفة لعدة معاني: من جعلتها ما يتعلق بالوجود والعدم: حيث اعتبر الفلاسفة أن العدم والعدميات أمور شرية، والخير هو الوجود والأمور الوجودية.

من جملة الإشكالات المأخوذة على الفلاسفة في حال الاعتراف بوجود الأعيان الثابتة في علم الحق قبل الوجود العيني: إنه هل إن الشرور موجودة في عالم العلم، والأعيان الثابتة قبل وجودها في عالم العيني؟ أو إنها غير موجودة ويلزم من هذا أن تكون جميع الأعمال الحسنة والسيئة موجودة عنده (تعالى) في علمه. يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ٢٥١-٢٥٣)

لكل قد تفلنت مما سلف ذكره، بأنه متى تجلّى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها وتوازنها وقد قذف بالحق على الباطل.

فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقاً بحقيقته، ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها، وقد علمت سابقاً أن تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج، فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات، وبين الوجودات بحسب الشدة والضعف التقدم والتأخر، والعلو والدنو. وبالجملـة. الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه: كالماء الواحد فعمه عذب فترات ومنه ملح أجاج.

وقال الشيخ صدر الدين القنوني: كل ما كان في ذاته: من حيث ذاته عرياناً عن الأوصاف المختلفة التقيدية وكان في غاية اللطف. فإذا ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم، إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى. فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة، فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه: إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية، وجهة وجود وظهور وليس للحق إلا إفاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء. وإذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية ووجود، وحيثيتين إمكان ذاتي ووجوب غيري، وصحة ما ينسب إليه له وسلبه عنه كل منهما بجهة، وعلمت أيضاً أن جهة الاتفاق والخيرية في الأشياء هو الوجود، وجهة التخالف والشرية هي الماهيات، فقد دريت أن التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام أنبيائه (ع) يرجع إلى هاتين الجهتين.

التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات، إنما يحصل لها بوجه من نفس ذاتها. وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي، الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله (تعالى) بالنظام الأليق الأفضل: من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته، التي هي عين ذاته، ووجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقانها المخصوصة واستعداداتها من الحق.

الشرع:

يطلق الشرع والشرعية على الأحكام والأنظمة المقررة بواسطة نبي من الأنبياء. وبشكل عام. يطلق على الأحكام الدينية أحكام الشرعية. والشرعية اسم عام للمذاهب المختلفة. يقول صدر المتألهين: (مفاتيح الغيب، ص ٤٨٦- ٤٨٧)

كان للشرعية ظاهـر وباطن، ومراتب العلماء أيضاً فيها متكثرة، ففيهم فاضل ومفضول، وعالم وأعلم، والذي نسبته إلى نبيه أتم وقربه من روحه أقوى. كان علمه بظواهر شريعته وبباطنه أكمل. والمالم بالظاهر والباطن أحق أن يتبع لغاية قربه من نبيه وقوة علمه بربه وأحكامه وكشفه حقائق الأشياء وشهوده إياها، ثم من هو دونه في المرتبة، إلى أن ينزل إلى علماء الظاهر فقط، وفيهم أيضاً مراتب. إذ، المالم بالأصول والفروع أحق أن يتبع من المالم بأحدهما، وأعني بالأصول ما يستفاد من الكتاب والسنة، من العلم بالله وآياته وكتبه

وصحفه ورسله وأوليائه واليوم الآخر. وما يقتضي به العقل المنور بالنور الإلهي والتجلي الرحماني، من المسائل الحقّة الإلهية، لا المسائل الكلامية المختلف فيها اختلافاً لا يكاد يرتفع إلى يوم القيامة لثبوت الدين وأصوله، والقائلون بها في كتم العدم من أفكارهم وأنظارهم، وبالفروع ما يستتبط بها من المسائل الكلامية والأصول الفقهيّة والأحكام الفقهيّة.

فكل من الظاهر والباطن علماء، كلهم داخلون تحت حكم الخليفة، الذي هو العالم بالظاهر والباطن، وأكمل من الكل، فالواجب على الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر في العبادات والطاعات، والانقياد لعلم ظاهر الشريعة، فإنه صورة علم الحقيقة لا غير، ومتابعة الأولياء في السير والسلوك، لينفتح له أبواب الغيب والملكوت، بمفاتيح إشاراتهم وهداياتهم، وعند هذا الفتح يجب له العمل بمقتضى علم الظاهر والباطن مهما أمكن، وإن لم يمكن الجمع بينهما، فما دام لم يكن مغلوباً لحكم الوارد والحال، أيضاً يجب عليه اتباع العلم الظاهر، وإن كان مغلوباً لحاله: بحيث يخرج من مقام التكليف، فيعمل بمقتضى حاله، لكونه في حكم المجذوبين، وكذلك العلماء الراسخون، فإنه في الظاهر متابعون للفقهاء المجتهدين، وأما في الباطن فلا يلزم لهم الاتباع: لأن الفقهاء الظاهريين يحكمون بظاهر الآخر، والعارف لا يتبع من دونه، بل الأمر بالعكس لشهوده الأمر على ما في نفسه.

ولذلك لا بد أن يرفع المهدي عليه السلام عند ظهوره الخلافات بين أهل الظاهر، ويرفع الاجتهاد، ويجعل الأحكام المختلفة في مسألة واحدة حكماً واحداً، وهو ما في علم الله (سبحانه)، ويجعل المذاهب حينئذ مذهباً واحداً، لشهوده الأمر على ما هو عليه في علم الله لا ارتفاع الحجب عن عيني جسمه وقلبه، كما كان في زمن رسول الله ﷺ، فإذا كان إجماع علماء الظاهر في أمر يخالف مقتضى الكشف الصحيح، الموافق للكشف الصريح النبوي والفتح المصطفوي، لا يكون حجة عليهم، فلو خالف في عمل نفسه من له المشاهدة والكشف إجماع من ليس له ذلك، لا يكون ملوماً في المخالفة، ولا خارجاً عن الشريعة، لأخذه ذلك عن باطن الرسول وباطن الكتاب والسنة.

الشرك:

الشرك يقابل التوحيد؛ ويعني القول بشريك لخالق العالم، والتوحيد يعني نفي الشريك عن الباري والاعتقاد بوحديّته — التوحيد (تفسير ملا صدرا، ج ٤، ص ٧٤).

الشعور:

الشعور: يعني المعرفة والاطلاع. ويعتقد صدر المتألهين أن الشعور عبارة عن الإدراك من دون استنبات، ثم أول مراتب حصول العلم تكون بقوة العاقلة، والظاهر أن الشعور إدراك متزلزل، ولذلك لم يطلق على الحق (تعالى) (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١١٩).

الشفاعة:

الشفاعة هي الشيء الذي يصبح الشخص من خلالها شفيعاً، وهي أنوار تنزل من حضرة الألوهية على الجواهر التي هي وسائط بينه وبين الأشخاص، الذين ابتعدوا عن الله وسقطوا في الهاوية (تفسير ملا صدرا، تفسير آية الكرسي، ص ١٢٥).
إذاً، العقول الفعالة هي المتوسطات في سلسلة الموجودات، ثم النفوس والطبائع والأنبياء والأولياء والعلماء.

يعتقد صدر المتألهين بأن المقصود من الوساطة، هي الوساطة في الفيض التي تتجلى في العقول، النفوس والطبائع. وهي الأنبياء والأولياء والعلماء في العالم الإنساني. الأشخاص متقومة بالطبائع، والطبائع متقومة بالنفوس، والنفوس بالعقول، ثم إن نور الوجود يفاض من الحق (تعالى) على كافة الموجودات لكن بإفاضته على العقول مباشرة، وعلى غيرها بالانعكاس، ثم في هذه الحياة الدنيوية، فالبشر على أساس حياتهم الأخروية ووجودهم العلمي في المعاد متقومون بالعلماء، والعلماء بالأولياء، والأولياء بالأنبياء، ويفاض نور الهداية والوجود المعادي لذات الحق (تعالى) على جواهر النبوة، ثم منها إلى كل الموجودات التي تتناسب وجوهر النبوة، وذلك من جهة كثرة المحبة والاتقاة إلى سنن الدين وذكر الله، مثال ذلك: عندما يقع نور الشمس على وجه الماء، وينعكس على قسم من الحائط وليس على جميعه: حيث ينعكس على القسم الذي يتناسب معه. إذاً: الشرط الأول لوجود فيض الله (تعالى) هو وجود المناسبة، ثم وجود الوساطة التي هي الرسول. وكل مناسبة لا توجب الإفاضة للزوم الحاجة إلى مناسبة خاصة فتتجلى بداية بين النبي وذات الحق. وكل شخص تحصل له مناسبة وتلاؤم خاص مع ذلك النبي يحصل على الإفاضة: وعلى هذا جاء في الحديث: 'ومن أطلعني فقد أطاع الله ومن أبغضني فقد أبغض الله'. أما المناسبات المعنوية العقلية فإنها تقتضي استمداد الجواهر المعنوية لاستفاضة النور، وبشكل عام، فالشفاعة وساطة وكل نوع من الوساطة لا تكفي بل إنها تحتاج إلى مناسبة خاصة: بمعنى إن الشخص المحتاج إلى الفيض والشفاعة يجب أن يمتلك مناسبة خاصة مع النبي والولي، وبالتالي الوسائط. اتضح أن الشفيع هو الشخص الذي يتوسط يوم القيامة للأشخاص المذنبين عند الله (تعالى). وقد ورد في القرآن ما يشير إلى أن الشفاعة تكون بإذن الله، وقد فسروا إذن الله بوجود المناسبة الخاصة. وقد جاء في جواب من ذا الذي يشفع، أن الكفار ظنوا أن الأسماء يمكنها أن تقوم بالشفاعة، لكن الله (تعالى) يبطل هذه العقيدة على أساس إن الشفاعة تقع في الموجودات الواقعة في السلسلة الطولية، ولا تحصل في الموجودات الوضعية.

حيث جاء: «ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم». والخلاصة: يعتقد صدر المتألهين إن الشخص المأذون له بالشفاعة، هو أولاً وبالذات الحقيقة المحمدية، الذي أطلق

عليه في الخلق الأول، وبداية الخلقة العقل الأول، والقلم الأعلى، والعقل القراني. ثم كانت خاتمته بمحمد بن عبد الله وخاتم الأنبياء. وقد جاء في الحديث: كنت نبياً وأدم بين الماء والطين، وقال أيضاً: أنا سيد ولد آدم وصاحب اللواء وفاتح باب الشفاعة يوم القيامة، ثم تأتي بعده الحقيقة العلوية التي أطلق عليها بداية النفس الكلي واللوح المحفوظ والقلم الأعلى وأم الكتاب ثم الأقرب فالأقرب. وقد عمل صدر المتألهين على التطبيق بين مراتب العقول والنفوس والأفلاك ومقام الرسالة والولاية والأئمة الاثني عشر.

وكما أن مراتب العقول والنفوس وسائط في الفيض إلى العناصر والمواليد فالأئمة أيضاً وسائط في الفيض إلى العباد.

الشكل:

الشكل واحد من الكيفيات المختصة بالكميات كما قيل: الشكل هيئة حاصلة في المقدار، أو المتقدر من جهة إحاطة حد وحدود (الأسفار، ج: ٤، ص ١٦٣، ١٦٦).

الشم:

اتضح تحت عنوان الشامة أنها واحدة من الحواس الظاهرة والأنف عضوها.

وقد ذكر صدر المتألهين في القياس بين الشامة والذوق أن الشم ألطف من الذوق، والذوق ألطف من اللمس. ثم أن اللامسة والذائقة والشامة أكثر المشاعر والقوى

← الحواس الخمس الظاهرية (م.ن. ص ١٣٨، ١٤٠).

شؤونات وتجليات الحق:

يطلق على الهويات الوجودية في العالم شؤونات. ولكل شأن من شؤون الحق مرتبة من الوجود وهوية من الهويات. يعتقد صدر المتألهين (مفاتيح الغيب، ص ٢٢٧) أن شؤونات وتجليات الحق (تعالى)، هي الشؤونات والتجليات الذاتية الأزلية الأبدية: حيث يمتلك أسماء بناء على حقيقته، ويمتلك شؤوناً وتجليات متجددة متعاقبة على أساس (كل يوم هو في شأن)، وعلى أساس تلك الشؤون تكون الأسماء والصفات، إما إضافية، أو سلبية، وكل قسم منها نوع من الوجود؛ ذلك لأن الوجود يشتمل على كافة الأشياء بناءً على سعة دائرته، حتى إنه يشتمل على الأعدام والقوى والإمكانات والاستعدادات، فيكون لكل واحدة منها ماهية ومعنى، أما الفرق بين الذات، النصفة والاسم، إن الذات عبارة عن هوية الشيء، وكيفية وجوده: أي الوجود الخاص به، ولكل هوية وجودية صفات كلية ذاتية وصفات عرضية.

الشوق:

يقال شوق للميل المفرط، وهو عبارة عن طلب الكمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل

بوجه: ذلك لأن العادم لشيء لا يشترق إليه فلا يتسوره ليشترق إليه، ثم إن الشوق للمعدوم المطلق محال.

وبشكل عام، الشوق هو استدعاء الكمال (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤١ - ٢٤٣). الشوق الحيواني عبارة عن أمر يكون مبدأ لحركة النفوس السافلة لكمالها المطلوب، إن كل موجود يتحرك من القوة إلى الفعل بما يتلاءم وحده الوجودي، ثم الكمالات تكون بناءً على الاستعدادات الفطرية والذاتية والغريزية للموجودات، وكمال كل شيء يرجع إلى حده الوجودي.

إن نهاية الكمال المطلوب للشيء هي الوصول إلى حده الوجودي، ثم إن الموجودات دائماً في حالة حركة وسير إلى المطلوب. والشوق الغريزي هو مبدأ جميع هذه الحركات. هذا الشوق الموجود في صلب الموجودات، ويطلق على هذا الميل الطبيعي للموجودات الشوق الطبيعي والشوق التسخيري: حيث إنها لا تكون تابعة للميل والإرادة (م. ن. ص ٢٤١ - ٢٤٥). ويقال لمبدأ حركة النفوس إلى كمالها الخاص بها الشوق النفساني.

يمتد صدر المتألهين أنه لا يوجد مقام معلوم ومعين لنفس الإنسان، لا من حيث الهوية، ولا من جهة الدرجة، بل إن النفوس الإنسانية تمتلك درجات ومقامات متفاوتة ويكون لها في كل درجة ومقام صورة: حيث أنها تكون طالبة للكمال في أي درجة ومرتبعة كانت.

يؤكد صدر المتألهين عند توضيحه إن لكافة الموجودات شوق أن:

١- الوجود حقيقة واحدة عينية.

٢- حقيقة كل ماهية عبارة عن وجودها الخاص.

٣- الوجود بشكل مطلق مؤثر وممشوق ومشوق إليه.

٤- الشوق عبارة عن طلب الكمال فيما يتعلق بشيء حاصل من وجه، و غير حاصل من وجه آخر: ذلك لأن العادم لشيء لا يشترق إليه، والواجد لأمر أيضاً لا يشترق إليه، لأنه تحصيل حاصل، وبما أن ذات الحق (تعالى) هي الوجود الكامل والأكمل والأتم، فإنها مطلوبة ومشوقة ومشترق إليها من كافة الموجودات، وبما أنها واجدة لجميع الكمالات فلا اشتياق وطلب عندها، وهكذا أيضاً العقول المجردة الواحدة للكمالات بمقدار ظرفيتها، فإنها لا تشترق إلى ما هو دونها وهيضها يشتمل على ما دونها لا لغرض؛ لأنها عظاما ومواهب ولكن عند اعتبار ذاتها، فإنها محتاجة لذات الحق ومشترقة لجميع الكمالات.

بناءً على هذه المقدمات، وبما أن الهيولى الأولى ليست حائزة على حظ من الوجود وليست عديم محضاً لا بل لها حظ ولو ضعيف من الكون والوجود، فإنها تطلب الكمالات الوجودية؛ لأن الهيولى بذاتها هي قوة وجود الأشياء، واتضح أيضاً أن صنع الوجود واحد في تمام الموجودات ومنتجة مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود، وكلما حضر الوجود وجد العلم والإرادة والشعور والقدرة. إذ، الهيولى تمتلك نحواً من تصور الكمال، إلا أنه تصور ضعيف بمقدار ضعف وجودها الذي هو عبارة عن ذاتها. إذ، فهي

تطلب الوجود المطلق الكامل المؤثر بالذات، وبما أن مرتبتها الوجودية ضعيفة ونقصانها كثير، فإنها تمتلك شوقاً كاملاً، وتطلب التمام، لا بل تتحرك دائماً إلى كمالها المطلوب ————— المحبة والعشق.

بشكل عام، البحث عن شوق الهيولى للصورة هو واحد من أبحاث صدر المتألهين الذوقية. وقد ذكر عدة مقدمات لإثبات رأيه منها:

- ١- الوجود حقيقة واحدة عينية.
 - ٢- إن حقيقة كل ماهية هو وجودها الخارجي وتحقق الماهية بالوجود.
 - ٣- المتحقق في الخارج هو نحو وجود الأشياء، والماهية منتزعة من مراتب الوجود.
 - ٤- الوجود هو المعشوق المطلق.
 - ٥- الشوق عبارة عن طلب الكمال والشخص المشتاق هو الواجد لمرتبة من الكمال وفاقداً لأخرى، فلا يكون واجداً لجميعها ولا فاقداً لها.
- يعتقد صدر المتألهين أن حركات وسير الموجودات بواسطة الشوق والعشق إلى الكمال، فكافة الموجودات الناقصة تتحرك إلى الكمال وتسير من القوة إلى الفعل (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤٢ وما يليه).

الهيولى تشاق لتحصيل الصور الممكنة، وهذه الأشواق موجودة في السلسلتين الطولية والعرضية لجميع موجودات العالم، والجميع يتحرك بعشقه الغريزي إلى الكمال. وتابع صدر المتألهين بحثه قائلاً: "أعلم إن كل حركة إرادية فلها مبادئ مترتبة، فالمبدأ القريب هو قوة الحركة؛ أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق، والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل، وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة، بل نفس التصور يفعل الشوق... إن تصور النظام الأعلى علة صدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة، ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدمته القوة الحركة التي في الأعضاء، فقد ثبت أن الحركة الإرادية تتم بالأسباب المذكورة. فربما كانت الصورة المرشمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي إليها الحركة؛ كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتتحرك نحوه وانتهت حركته إليه، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقاً (م.ن، ص ٢٤٢ - ٢٥٠، وما بعده).

ففي الأول تكون نفس من انتهت إليه الحركة نفس الغاية المشوقة، وفي الثاني لا تكون كذلك، بل يكون التشوق حاصلًا بعدما انتهت إليه الحركة وربما تكون نفس الحركة غاية المتحرك، فقد تبين أن غاية الحركة في كل حال؛ من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدأ القريب للحركة التي تكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها. بخلاف المبادئ قبله؛ إذ ربما كانت لها غاية غير ما تنتهي إليه الحركة كما علمت، فإن اتفق

أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب والمبدأ اللذان قبله: أعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل والفكر، كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثاً؛ لأنها غاية إرادية، وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق انفكركي فهو العبث. ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكر، فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق، أو التخيل مع طبيعة أو مزاج، مثل النفس وحركة المديرض، أو التخيل مع خلق وسلطة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية: كاللاعب باللحية، فيسمى الفعل في الأول جزافاً، وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً، وفي الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ: من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً.

فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية. أما حول الاتفاق فقد نقض ورد قول ديمقراطيس، وحول غاية الأفعال الاختيارية فقد طرحت مسألة فعل الله. فقال البعض: إن أفعال الله (تعالى) خالية من الحكمة والمصلحة: حيث بحث فيها صدر المتألهين بالتفصيل وقام بردها، وذكر في الأثناء مؤيدات من أبو سعيد أبو الخير على ذلك. وتعرض لبحث مفصل في المبحث الرابع لغاية الكائنات المتعاقبة اللامتناهية (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥٩).

الشهوة:

الشهوة تعني الميل المفرط ورغبة الشخص الشديدة، وهي عبارة عن حركة النفس لطلب الملائم أو الملد. وشها: يعني كثير الشهوة، والشهوان والشهواني: أي ذو الشهوة، وبشكل عام، الشهوة واحدة من الأوصاف النفسانية والعفة هي اعتدالها، والشرة هو جهة الإفراط. فيها، وانخمود جهة التفريط، والعفة مبدأ ومصدر السخاء، الحياء، الصبر، المسامحة، الفناعة، الوازع، الطمع والمساعدة. ويصدر من جهة الإفراط فيها الحرص، الوفاحة، التبذير، الرياء، الهتك، الخوف، التعلق، الحسد، الشماتة والتذلل (الأسفار، ج ١، ص ٥٢، ٤١٢).

الشیطان:

هو موجود مكر خبيث، وقد تجلى في كافة المذاهب في الجهة المقابلة للرحمن: حيث عبرت عنه المذاهب المتنوعة بتمايب مختلفة .

يقول صدر المتألهين: (مفاتيح الغيب، ص ١٩٢-١٩٣)

في الكشف عن فعل الشيطان وحقيقته:

اعلم: إن حقيقة الشيطان جوهر نفساني فاعل الشر مبدأ الفلح في الاعتقادات، والفسوق والعصيان في الأعمال، منشأ الوسوسة والمكر والخديعة، وإراءة أشياء لا حقيقة لها، وإبراز الباطل في صورة الحق، وذلك أن إبليس لما تمت حيلته على آدم عليه السلام، ووصل بالأذية إليه ما وصل، ونال بغيته وبلغ منيته، وسأل ربه الانتظار إلى يوم يبعثون، فأجيب إلى

يوم الوقت المعلوم، اتخذ لنفسه جنة غرس فيها أشجاراً وأجرى فيها أنهاراً. ليشاكل بها الجنة التي أسكنها الله آدم، وقاس عليها قياساً مغالطياً. وهندس عليها هندسة قانية مضمحلة لا بقاء لها، كما يتراءى في مرآة وقعت في محاذاة جنات وأنهار وأبنية صور خيالية قانية، وجعل فيها مساكن أهله وذريته وأولياؤه، وهي كمثل سراب بقية يحسبه الضمان ماء، حتى إذا جاء لم يجد شيئاً، وذلك أنه كان من الجن. وقد قيل: إن فعل الجن أكثره التخيل والتمثيل ما لا حقيقة له. كذلك فعل إبليس إنما هو تمويه وتزيق ومحارق وتميق لا حقيقة لها ولا حق عندها، ليصد بها الناس عن الطريق القويم والصراط المستقيم، وبذلك وعد ذرية آدم، كما قال (تعالى): ﴿يَعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾. والجنة التي غرسها إبليس لذريته ليصيدوا بها ذرية آدم ويخرجوهم عن جنة أبيهم، هي الأمور الدنيوية والشهوات الواهية الدنية، وفعل الأخطاء والمآثم وارتكاب المعاصي والمحارم، وحب الفانية والآنية، واللهو واللعب، والخروج عن طاعة الله والإخلال إلى أرض الدنيا. ونسيان أمور الآخرة وأحوالها، والإعراض عن آيات الله والصمم عن ذكرها، وأهل الطاغوت وأولياء الشيطان هم المعرضون عن ذكر الله وملكوته، والمعتكفون على الدنيا وشهواتها، الواقفون في شبكة إبليس، المقيدون في حباله، فهم في العذاب مشتركون. ومن براز الظلمات لا يخرجون، كما في قوله: ﴿لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ وكذلك نجزي المجرمين ﴿لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش﴾ وكذلك نجزي الظالمين ﴿، وهذه الشبكة المعمولة بحيلة إبليس المنصوبة ليقع فيها المغترون يلامع سراب اللذات، معمولة من محاسن أمور الدنيا الواهية، وزخارفها الطبيعية، ومثالاتها الهيولانية؛ فمن مال بكليته إليها، وهجم فيها، واقتحم وغرق في شهواتها، وانهك في لذاتها، فقد طالت بليته وعظمت رزيته، وحيل بينه وبين النجاة، غلق عليه باب الخلاص عن ربة هذه الآفات (مفاتيح الغيب، ص ١٩٢-١٩٣).

الشيئية:

هي من جملة المصادر الجمالية. يقول صدر المثاليين: «أعلم إن الشيئية للممكن تكون على وجهين: شئنية الوجود، وشيئية الماهية، وهي المعبرة عندهم بالثبوت، الأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم. والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه. وقد علمت أن موجودة الماهية ليست بأن يصير الوجود صفة لها، بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتحدة به» (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٤٧).

الصابئة:

الصابئة أو عبدة النجوم. هي واحدة من الفرق الدينية التي ظهرت قبل الإسلام بتأثير من الهند وحران، وقد جاء في القرآن ذكر لهذه الفرقة، وهناك الكثير من الأقوال والآراء حول منشأ هذه الفرقة. وللإطلاع على ذلك يراجع — كتب تاريخ المذاهب (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢١٦).

يعتقد صدر المتألهين بأن الصابئة كانوا من أتباع شيث وإدريس. وكانوا يعبدون المعقولات: كالأرواح والكواكب، وعليه لا يعتقد صدر المتألهين بأنهم كانوا يعبدون النجوم، بل كانوا يعبدون أرواح النجوم.

يعتقد صدر المتألهين بأن اليونانيين قد بنوا هياكل قبل خروج الاسكندر تحت اسم القوى

الروحانية والأجرام النيرة، وجعلوا هذه الأماكن معابد. وقد ذكر صدر المتألهين هذه الهياكل بناءً على ما جاء في رسائل إخوان الصفا منها: هيكل العقل، هيكل العلة الأولى، هيكل العقل الصريح، هيكل النفس، هيكل السياسة المطلقة، هيكل زحل، هيكل المشتري، وهيكل المريخ. وهنا يجب الإشارة إلى وجود الكثير من المعلومات في رسائل إخوان الصفا حول صابئة حران ومعابدهم.

المصادر الأول:

المقصود منه الموجود الأول الذي يصدر من دون واسطة عن ذات الحق (تعالى). يعتقد صدر المتألهين بأن المصادر الأول عند التحقيق عبارة عن الوجود المنبسط الذي يقال له نفس الرحمن، لكن عند نسبة بعض الموجودات إلى بعضها الآخر من حيث التقدم والتأخر والشرافة والخسة، فإن أول ما صدر هو العقل، والعقل الأول وهو الوجود المنبسط نسبة إلى أصل الوجود — العقل وأول ما صدر (المشاعر، ص ٥٦).

الصاعقة:

عبارة عن صوت الرعد الذي يرافقه ظهور قطعة أو شعلة من النار القوي: بحيث لو أنها اصطدمت بشيء لطيف متخلل فإنها تمر فيه، وأما لو اصطدمت بشيء كثيف فإنها تقوم بإذابته.

تعرض صدر المتألهين لبحث وتفسير وتأويل الصاعقة عند تعرضه لتفسير بعض آيات

القرآن الكريم التي ذكر بها الرعد والبرق؛ حيث جاء في القرآن المجيد: «يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت». وقد ذكر عدة وجوه للصواعق والرعد والبرق (تفسير سورة البقرة، ج ٢، ص ٢٢).

والضمير في (يجعلون) لأصحاب الصيب، والمرجع وإن كان محذوفاً لفظاً لكنه باق معنى، فيجوز أن يعول عليه. والجملة استئناف كأنها وقعت في جواب من قال: فكيف حالهم مع مثل هذه الشدة والهول؟.

وإنما ذكر 'الأصابع' موضع 'الأنامل' للمبالغة؛ أو لأن المراد بعضها، وقوله: «من الصواعق» متعلق به يجعلون: أي من أجلها.

والصاعقة: قصفة رعد شديدة معها جوه ناري قوي النارية لا تمر بشيء، إلا أنت عليه. بقي بحاله إن كان متخلخلاً لطيفاً. وأذايته أو دكته بسرعة إن كان متكاثراً صلباً. وهي مع قوتها سريعة الخمود والجمود: «والقاء» فيها للمبالغة: كالراوية، أو مصدرة: كالعاقبة.

وقوله: «حذر الموت»، نصب على العلة، والموت: زوال الحياة وعدمها عما فيه قوة قبولها. وقيل: صفة تضاد الحياة، تمسكاً بقوله: «خلق الموت والحياة» (٢/٦٧) ودفعاً بأن 'الخلق' هاهنا: بمعنى التقدير، والأعدام مقدرة وإن لم تكن مجعولة.

ومعنى إحاطته بالكافرين: شمول قدرته عليهم، وإحاطة أمره ونقمتهم بهم لقوله: «وإن جهنم لمحيطة بالكافرين» (٥٤/٢٩).

وقيل: المعنى إنه لا يفوته كما لا يفوت المحاط به المحيط، لا يخلصهم الخداع والحيل. والجملة اعتراضية لا محل لها من الإعراب.

«وانخطف» الأخذ بسرعة. وقرأ مجاهد «يخطف» بكسر الهمزة - والفتح أفصح - وعن ابن مسعود والحسن: «يخطف» بفتح الياء والخاء .

الصحة والمرض:

الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية، وقد عرفوا الصحة بأنها: (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ١٤٦).

«ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وقيل أيضاً: الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه: بحيث يصدر عنه الأفعال كأنها صحيحة سليمة».

وعرفوا المرض بأنه: هيئة مضادة للصحة؛ أي ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة.

وبشكل عام، الصحة هيئة هي مبدأ سلامة الأفعال. وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الأفعال .

صحيفة الأعمال:

هذه المسألة واحدة من المسائل الكلامية، والأصل فيها أن جميع أفعال العباد في هذه الدنيا تسجل في صحيفة وتعطى لهم يوم الحشر ليقروا بها ويظلموا على أعمالهم في الدنيا والآخرة. يقول صدر المتألهين:

كل ما يدركه الإنسان بعواسه يرتفع منها أثر إلى الروح وتجتمع في صحيفة ذاته وخزانة مدركاتة، وهو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الأبصار فيكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة مما كان مستطوراً في كتاب لا يجليها إلا لوقتتها. فيما أن الآثار الحاصلة من الأفعال والأقوال في النفوس بمنزلة النقوش الكتابية في الألواح «اولئك كتب في قلوبهم الإيمان»، وهذه الألواح النفسية يقال لها صحائف الأعمال، وهذه النقوش والصور كما تقتدر إلى قابل يقبلها تستقر إلى ناقش ومصور، فالمصورون والكتاب هم الكرام الكاتبون وهم طائفتان: ملائكة اليمين وملائكة الشمال «إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال»، وفي الخبر كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يثاب به، ومن اقترف سيئة يخلق الله منه شيطاناً يعذب به. «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة»، وفي مقابله «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين»، وكذلك «ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقى له شيطاناً فهو له قرين»، وإنما يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين في الأخلاق والملاكات، لا بأحاديث الأعمال، فكل من فعل مثقال ذرة من خير أو شر يرى أثره مكتوباً في صحيفة ذاته أو صحيفة أعلى منها وهو نشر الصحائف وبسط الكتب.

فإذا انقطع الإنسان عن الدنيا وتجرد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء. يكون الغيب له شهادة والسر علانية والخبر عياناً، فيكون حديد البصر قارناً لكتاب نفسه بقوله سبحانه: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»، وقوله: «وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً».

فمن كان من أهل السعادة وأصحاب اليمين وكانت معلوماته أسوراً مقدسة «فقد أوتي كتابه بيمينه» من جهة عليين، «إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون»، ومن كان من الأشقياء المردودين وكانت معلوماته مقصورة على الجرميات، فقد أوتي كتابه من جهة سجين «إن الفجار لفي سجين»، لكونه من المجرمين المنكوسين لقوله: «ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم» (الشواهد الربوبية، ص ٢٩٢ - ٢٩٧).

الصراط:

الصراط: أي الطريق، والصراط بضم الصاد يعني السيف الطويل القاطع. وصراط

الحق: أي طريق الحق، والصراط المستقيم: أي الطريق المستقيم. وجاء في الخبر أن الصراط عبارة عن طريق معرفة الله.

وقيل: إن الصراط على قسمين: الأول الصراط في الدنيا، والآخر هو الصراط في الآخرة.

الصراط في الدنيا هو الإمام المفترض الطاعة، والصراط في الآخرة هو جسر فوق جهنم، فكل من أطاع الإمام في الدنيا يتمكن من عبور هذا الجسر.

ويعتقد صدر المتألهين بأن لكل نفس صراط إلى الآخرة بوجه، كما يقال لطريق السالك صراط بوجه، وهي طريقة التوحيد، والصراط المستقيم هو الملكة التي يصفها الإنسان لنفسه من خلال أعماله، فهي صورة الهداية (تفسير سورة يس، ص ٥، والمشاعر، ص ١٦٨، وتفسير ملا صدرا، ج ٥، ص ١٩، والتفسير الكبير، ص ١١١).

الطريق الذي يوصل الطالب إلى الحق هو الطريق الذي يسلكه الأنبياء والأولياء والحكماء، ثم الأفضل فالأفضل، وهو دين التوحيد الإلهي المشتغل على تهذيب النفس بالأعمال والآداب الشرعية وتطهير النفس من الشهوات والغضب.

يقول صدر المتألهين

"الإشراق الثامن: في الصراط"

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه أن لكل شيء حركة جبلية وعبادة فطرية، وللإنسان مع تلك حركة أخرى إرادية في طلب ما يظنه خيراً وكمالاً، وهذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في أكثر الموجودات وخصوصاً في الإنسان لسعة دائرة وجوده وعظم قوسه الصمودي، فإن لكل شخص منه من ابتداء حدوثه إلى منتهى عمره انتقالات جبلية وحركات طبيعية اشتدادية، فأول نشأة الإنسان بحسب جسمه وقالبه، قوة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب، ثم صورة معدنية لمادة بدنه منمية لها إلى كمال النشوء، ثم صورة حيوانية تدرك المحسوسات وتتحرك بالإرادة وهذا آخر درجات الصور الحسية.

وأول درجات الصور العقلية قوة تسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل، ثم ينتقل من صورة إلى صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملأ الأعلى إن ساعده التوفيق، أو يحضر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات إن ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان.

فأول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية وتعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها ومعسكراً لجنودها. ثم إذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه الملكة وقويت جنودها أخذت في تحصيل نشأة ثانية ومنزل آخر. فتوجهت إلى عالم أحر هو أعلى من هذا العالم وأشرف وأقرب إلى بارئها، فهذا معنى صراط الله الذي قطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبت فيها هو الذي أراد الله من عباده وأرسل لأجله رسوله إليهم لقوله: ﴿وَإِنَّكَ

لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى إلى جهنم التي قيل لها: «هل امتلأت وتقول هل من مزيد»، وهو أدق من الشعر وأحد من السيف؛ لأن كمال الإنسان في سلوكه إلى الحق منوط باستكمال قوته، إما العلمية فيحسب إصابة الحق في الأنظار الدقيقة التي هي أدق من الشعر إلى المعالم الإلهية. وإما العملية فيحسب توسط القوة الشهوية والفضبية والفكرية في الأعمال لتحصيل ملكة العدالة وهي أحد من السيف.

فالصراط المستقيم وجهان: أحدهما أدق من الشعر، والآخر أحد من السيف، والانحراف عن الوجه الأول يوجب الهلاك «إن الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون»، والوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع، وإليه أشير بقوله (تعالى): «يقضون في الحميم»، وقوله (تعالى): «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار»، وقوله (تعالى): «إنا قلنا للذي أتانا بالنبأ أن لا يؤمنن»، وقوله (تعالى): «وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه»، أي مروا على صراط الآخرة مستويّاً من غير انحراف وميل وفي الخبر عنه ﷺ يمر المؤمن على الصراط كالبرق، وورد أيضاً «إن الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور المارين عليه فيكون دقيقاً في حق بعض وجليلاً في حق آخرين».

ويصدق هذا الخبر قوله (تعالى): «نورهم يسمى بين أيديهم ويأيمانهم»، والسمي مشي وما ثمة طريق إلا الصراط.

فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الأطراف ولا عرض له ولذلك ليس في قدرة البشر الاستقامة عليه إلا من شاء الله (الشواهد الربوبية، ص ٢٩٠-٢٩٢).

الصفات:

تطلق كلمة الصفات عادة في الأبحاث الكلامية والفلسفية على صفات الله (تعالى)، وهي واحدة من الباحث الصعبة الدراسة. كالعالمية، القدرة، الإرادة، الراقية وغيرها، فهل صفات الله (تعالى): كالعلم مثلاً هي عينها الموجودة في الإنسان: أي إنها عبارة عن الصور الحاصلة عند العقل، أو الصور الحاضرة أو الوضعية الأخرى؟ أو إن الصفات زائدة على الذات: حيث يلزم التركيب من هذه المسألة؟ لقد قسم الفلاسفة والمتكلمون الصفات إلى عدة مجموعات بناءً على متعلقاتها:

١- الصفات الحقيقية الكمالية كالوجود، القدرة والعلم غير الزائدة على الذات، لا بل هي عين الذات.

٢- الصفات الإضافية المحضة: كالبديئية والمبدعية والخائفة الزائدة عن الذات والمتأخرة عنها.

٣- الصفات السلبية المحضة: كالقدسية والفردية والأولية التي تعود جميعها إلى سلب

وهي قسمة أخرى الموصوف إما أنه يملك ذاتاً مستقرة بالفعل أو لا يملك. وفي الشق الأول إما أنها صفة يلحق بها ما هو خارج عنها من باب لحوق انعاض اللازم أو العارض المفاوق، أو أنه لا يلحق بها ما هو خارج عنها بل هو جزء من قوامها.

وبناءً على الشق الثاني تكون الصفات ذاتاً غير مستقرة بالفعل، فهي إما صفة تلحق بها لأجل تقرر ذات الموصوف. سواء كانت جزء من معنى ذات الموصوف، أم لم تكن أو كانت الصفة من الأمور التي لا تتقرر ذات الموصوف بها. بل لحوقها به كالحوق أمر بعد تقررده؛ حيث يكون للحوق بالتبع، ومثال الأول وجود وعروض البياض على الجسم والضحك للإنسان.

ومثال الثاني وجود النفس للحيوان. ومثال الثالث وجود الصور الطبيعية للجسم المطلق. ومثال الرابع وجود الصورة للهيولى، ومثال الخامس التحيز للهيولى (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١١٨-١٢٥).

وبشكل عام، الصفة إما إيجابية ثبوتية، وإما سلبية قدسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله: «تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام». فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير. وصفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت.

والأولى سلب النقص والأعدام. وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه (تعالى). والثانية تنقسم إلى حقيقة: كالعلم والحياة. وإضافية: كالأخلاقية والراقية والقدسية والعلية. وجميع الحقائق ترجع إلى وجوب الوجود: أعني الوجود المتأكد وجميع الإضافات ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيومية.

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول عينية الصفات مع الذات:

"الإشراق الثالث: في صفاته (تعالى)"

صفات الواجب (جل اسمه) ليست زائدة على ذاته، كما يقول الأشاعرة النصفانيون. ولا منفية عنه. كما يقول المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لأنها تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً. وعن الغلو في حقه والتفسير، بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وأنفعال وقبول وفعل، والفرق بين ذاته وصفاته: كالفرق بين الوجود والماهية في ذات الماهيات. إلا أن الواجب لا ماهية له؛ لأنه صرف الوجود وإنيته أنبجست منه الإنيات كلها، فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه. والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود. فكذلك صفات الحق وأسماءه موجودة لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية (الشواهد الربوبية، ص ٢٨).

الصفات الانضمامية:

الصفات الانضمامية هي التي لها صورة في الخارج: كالبياض والسود، ويقابلها الصفات الانتزاعية التي لا يكون لها في الخارج ما يبرزها. يقول صدر المتألهين: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعاً سواء كان وجوده انضمامياً: كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان، أو انتزاعياً: كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج؛ بحيث يفهم منه تلك الصفة، وصورة كل شيء، عندنا نحو وجوده الخاص به، ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني. إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لوجود ذهني: كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢٤).

وبشكل عام، يعتقد صدر المتألهين أنه لا يوجد: أي صفة من الصفات عارية عن الوجود، حتى القوى والاستعدادات والصفات الانضمامية والانتزاعية وغيرها، إلا أن الاختلاف في نوع وجودها. وفي بعض الأشياء يكون نصيب الصفة من الوجود أكبر من نصيب الموصوف منه كما في اتصاف الهيولى الأولى بالصورة الجسمية والنوعية: حيث يكون وجود الصفة أقوى من وجود الموصوف: أي الهيولى. وهكذا اتصاف كل مادة بالصورة (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٢٢).

الصفات الثبوتية:

الصفات إما محسوسة وإما معقولة. وكل منهما إما عين الموصوف، أو غيره فهذه أربعة: الأول كالتصل للجسم، والثاني كالأسود له. والثالث كالعالم للعقل، والرابع كالعالم للإنسان البشري. فنقول: صفات الباري ليست من قبيل المحسوسات: إذ هو أجل من أن يناله حس فما أضل المجسمة والمشبهة. ولا من قبيل الصفات الزائدة لازمة كانت، كما يقول الأشاعرة، أو مفارقة كما يقول الكلامية. تعالى عن أوهام الجاهلين المضلين علواً كبيراً: إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون عارية في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال: كالعالم والقدرة والحياة وغيرها، فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه ويؤدي إلى الدور المستحيل، فيلزم أن يكون ذاته أكمل من ذاته... ليست في ذاته لكونه مبدأ سلسلة الخيرات الوجودية والإضافات النورية شيء بالقوة أصلاً. ولا في ذاته جهة إمكانية، بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة، ووجوب بلا إمكان. وخير بلا شر: لأنه غير متناهي الشدة الوجودية أبى ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب.

الصفات السلبية:

قال صدر المتألهين في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٢٥٢)

ومن الصفات السلبية الجلالية أنه لا ماهيته له سوى الوجود الصرف المقدس عن الجنس والفصل والنوع والكلّي والجزئي، بل ماهية وجوده ووجوده وجوبه، كلها عبارة عن أمر واحد وإن كان الوهم الفضول المتشبه بالعقل يدرك الفصل بين مفهوم وجوده ومفهوم وجوبه.

فيزعم أن (منا) إمكانية، بل كله وجود بلا عدم وفعل بلا قوة ووجوب بلا إمكان وخير بلا شر وإيجاب بلا تعطيل واختيار بلا ترديد ووجود بلا تقصير وإعطاء بلا إمساك: إذ الوجود الواجبي أبى عن القوة والاتصال، فقوته فعله، وفعله قوته، والقوة فيه ليست به معنى الاتصال، بل به معنى الفعل الإبداعي. فهو الظاهر الباطن، ولهذا قيل: ما لله سر إلا وهو ظاهر على السنة خلقه: أي كل كمالاته وأسراره وجهاته هي عين ذاته: إذ هي فيه بالفعل الذي هو ظاهر لا بالقوة التي هي باطنه: إذ الظهور شأن الوجود. والخفاء والبطون شأن العدم، إلا إن غاية الظهور يؤدي إلى البطون والكمون عن المدارك الضعيفة لاستيلائه عليها، فيقهرها ويبرها، ولهذا جاء في الكتاب العزيز: «هو الظاهر والباطن»، معناه أن ظهوره بطلونه ويطونه ظهوره، فهو ظاهر: لأنه نور، وباطن: لأنه نور الأنوار.

فقد علم أن صفاته عين ذاته: أي وجودها بعينه وجود الواجب. فهي كلها واجبة الوجود من غير تعدد في الوجود، وإليه يرجع كلام إمام الموحدين وأمير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نقي الصفات: أي نقي وجود زائد للصفات، لا أن جميعها مفهوم واحد، وإلا لكانت ألفاظها مترادفة لا فائدة في إثباتها له (تعالى) ويلزم التعطيل، بل الحق: إن الحق ذو معانٍ كثيرة، ونعوت وفضائل متوافرة، بل فيه كل الفضائل والنعوت الكمالية: إذ منه انبجست الحقائق والخيرات، وهو عين الأعيان. فنسبة الصفات الثبوتية إليه: كنسبة الماهية إلى الوجود، فيما له ماهية ووجود والواجب لا ماهية له: أي لا يتصور مرتبة في نفس الأمر لم يكن هو بحسبها موجود الأنة موجود بجميع الاعتبار والحديثيات.

فمن جملة الصفات السلبية، إنه ليس بجوهر: إذ لا ماهية له ولا بمرض لحاجته إلى موضوع، والله غني عن غيره، ولا بجسم لشركه من المادة والصورة عند بعض بحسب الوجود. أو من الجسمية وخصوصية المقدار عند آخرين بحسب الذات، والواجب بسيط الحقيقة، ولتقبل القسمة الموجبة لإبطال الوحدة الإتصالية المساوقة لوجود الجسم، فيكون قابلاً للعدم (مفاتيح الغيب، ص ١٨٠).

الصفات الملكية:

تقابل الصفات الملكية الصفات الشيطانية، وقد ذكرها صدر المتألهين في مفاتيح الغيب، قال:

وأعلم إن رأس جميع الصفات الملكية ورئيسها المطاع لحزب الله وجنود اترحمين، هو نور العلم وروح المعرفة والبرهان، ورأس جميع الصفات المهلكة الشيطانية ورئيسها المطاع

لجنود الشيطان كلها، هو ظلمة الجهل والغواية. فما هلك من هلك إلا بسبب ظلمة الجهل وتوابعه، وما سعد من سعد إلا بسبب نور العلم وتوابعه، فكل قلب وقع فيه شيء من نور المعرفة حمل العقل على تطهيره بالقوى، وتزكيته بالرياضة وتنقيته عن خبائث الأخلاق، فإذا فعل ذلك ينقذ فيه من خزائن الملكوت ومداخل الغيب خواطر الخير، فينظر العقل إلى التفكير فيما خطر لتعرف دقائق الخير فيه ويطلع أسرار فوائده، فينكشف له بنور البصيرة وجهه، فيحكم بأنه لا بد من فعله وتستحث عليه ويدعوه إلى العمل به، فينظر الملك إلى القلب فيجده طيباً في جوهره، طاهراً بتقواه، مستتيراً بضياء العقل معموراً بأنوار المعرفة، فيراه صالحاً؛ لأن يكون له مستقراً ومهبطاً، فعند ذلك يمدّه ويؤيده بجنود لا ترى ويهديه إلى خيرات أخرى حتى ينجر الخير إلى الخير، وفي مثل هذا القلب يشرق نور المصباح من مشكاة الربوبية، حتى لا يخفى فيه الشرك الخفي الذي هو أخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الملساء، ولا يخفى على هذا النور خافية، ولا يروح عليه شيء من مكائد الشيطان، بل يقف الشيطان ويوحى زخرف القول غروراً ولا يلتفت إليه.

وأما إذا كان مشحوناً بالجهل، ضالاً عن سمت الحق، مسوداً عنه طرق الملائكة، مغلفاً عليه أبواب المعرفة، فكما انقذ في خاطر من الهوى وهجس فيه، فينظر القلب إلى حاكم العقل ليستفتي منه ويستكشف وجه الصواب فيه، فيكون العقل قد ألف خدمة الهوى فأنس به واستمر على استنباط الحيل له وعلى مساعدة الهوى، فتستولي وتساعد عليه، فينشرح الصدر بالهوى، وتنبسط فيه ظلماته لانحباس جند العقل عن مدافعته، فيقوى سلطان الشيطان لاتساع مكانه بسبب انتشار الهوى، فيقبل بالترزين والغرور والأمانى، ويوحى بذلك زخرفاً من القول غروراً، فيضعف سلطان الإيمان بالوعد والوعيد ويخبو لو كان فيه قليل من نور اليقين لقلته وغلبة سلطان الهوى: إذ يتصاعد عن الهوى دخان مظلم إلى القلب يملأ جوانبه، حتى ينطفئ نور المعرفة ويصير العقل كالعين التي ملأ الدخان أجفانها، فهكذا تفعل غلبة الشهوة بالعقل حتى تغميه وتحرك الجوارح على وفق الهوى وظهرت المعصية إلى عالم الشهادة من خزائن الغيب بقضاء من الله وقدره، وإلى هذا القلب الإشارة بقوله (تعالى): ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ إلى قوله: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾، ويقول: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الآيات....

الصوت:

الصوت واحد من الكيفيات المحسوسة المسموعة علته القريبة تموج الهواء وسبب التمعج أساس عنيف أو تفريق عنيف: كضرب النقارة وقلع الكرياس، فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد، فيلزِم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب، وهكذا

يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس إلا نفس القلق أو القرع فإن التموج محسوس باللمس؛ لأن الشد يد منه ربما ضرب عن الصماخ فسد (الأسفار، ج ١، ص ٢٠٤، وج ٥، ص ٩٧) .

الصورة:

النسوة هي الشيء الذي يوجب امتياز الأشياء عن بعضها الآخر. وهي التي تحصل بها فعلية الأشياء. وتطلق الصورة على عدة أمور:

- ١- المناهية البوعية.
- ٢- كل نوع من المناهية.
- ٣- الحقيقة التي يكون قوام المحل بها.
- ٤- وتطلق على الحقيقة التي يكون قوام المحل بها باعتبار حصول النوع الطبيعي منها.
- ٥ وهي كمال الشيء المفارق عنها.
- ٦ النفس.
- ٧- وأطلق العرفاء الصورة على أسماء وصفات البياري (تعالى) باعتبار مظهريتها للذات، وأطلقوا الصورة أيضاً عليها باعتبار أن تقرر وتكوين الآلة وإيا بالاستناد إليها وبواسطتها.
- ٨- وأطلقت الصورة على كل أمر يكون صفة لموصوف: كالعلم للعالم والكتابة للكاتب واثارة للنار.
- النفس صورة البدن؛ حيث يكون كمال البدن بها، وبشكل عام، فإن كمال النبات بالنفس النباتية والحيوان بالنفس الحيوانية، والإنسان بالنفس الناطقة.
- تشترك جميع المعاني التي ذكرت للصورة في معنى ما به يكون الشيء، هو هو بالفعل؛ حيث يجمع هذا المعنى الجميع. يعتقد صدر المتألهين (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢٦) بأن الصورة هي جهة فعلية الأشياء، وهي نفس الطولية في البسائط بحسب الذات وغيرها باعتبار آخر.
- الصورة الطبيعية كمال المادة الجسمية، والصورة النباتية هي الكمال والسبب الفاعلي للصورة الطبيعية والحيوانية هي كمال النفس النباتية، وهكذا حتى العقل الفعال.
- الصورة مفيدة. والهيولى مستفيدة، وعليه، فالصورة متقدمة على الهيولى.
- الصورة قد تكون بسيطة؛ كصورة كل واحد من العناصر بمفردها، وقد تكون مركبة؛ كصورة الإنسان التي تحصل في المجموع من عدة أمور.
- والصورة قد تكون خاصة؛ كالحد والفصل وخاصة الشيء وقد تكون عامة كاجناسها (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٦٢، وج ٢، السفر الأول، ص ٢٥٢٤).

وبشكل عام، صورة كل شيء، عبارة عن تلك الماهية التي يتحقق ذلك الشيء بتلك الهوية. وفي جميع هذه الإطلاقات فإن المادة هي الشيء، ذو الصورة أو الحامل للصورة. وتوضيح ذلك: يقول صدر المتألهين:

وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة، هي أن المادة في كل أمر مبهم لا تحصل له أصلاً إلا باعتبار كونه قوة شيء ما، والصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئاً، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة، فإنها من تلك الحشوية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلاً، بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريراً أو باباً أو كرسيّاً، أو غير ذلك وتعضيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوتها واستعدادها، بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء.

فالحقيقة الخشبية: مثلاً لها جهة نقص وجهة كمال، فمن جهة نقصها يستدعي كمالاً آخر، ومن جهة كونها كمالاً يتمتع عن قبول كمال آخر. ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة، وكذا نقول: حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضاً أو ماءً أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لأن يصير جماًد أو نباتاً أو حيواناً إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها. وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلاً: إذ لا تحصل لها ولا فعلية إلا كونها جوهرّاً مستعدّاً: لأن يصير كل شيء، بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد، لعدم كونها إلا قابلاً محضاً وقوة صرفة وإلا يلزم الدور والتسلسل، فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرّاً لا يوجب تحصلها إلا تحصلها الإبهام. وكونها مستعدة لا تقتضي فعليتها إلا فعلية القوة، وإنما الفرق بينها وبين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلاً حتى تحصل الإبهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى: إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير، دون غيرها إلا من جهتها فهي أخس الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال معفل الإفاضة والجود.

فبعد تهديد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقة تركيبية فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة، فإن المادة من حيث إنها مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل: إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة، وتقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها غير المنفكة عنها من الكم والكيف والأين وغيرها، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوة الحقيقة وقوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست

حقيقة، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخصيته، والإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته. فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالماً والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريراً. وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب (تعالى).

الصورة الجوهرية:

المقصود من الصورة الجوهرية الطبيعية السارية في كافة الأشياء وبطلق عليها أيضاً الجوهر التصوري. ويقال للفنوسل أو مبادئ الفصول الصورة الجوهرية — الصورة النوعية والطبيعية (الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٣، ٢٥٤).

الصورة النوعية:

الصورة النوعية عبارة عن أمر أو جوهر موجود في مختلف الأنواع والأجسام تكون منشأً لنوعية النوع والآثار المخصوصة بكل واحد منه. ويقال لها الكمال باعتبار أن الأجسام الطبيعية به تكتمل وتتم وتسمى طبيعة أيضاً باعتبار مبدئيتها للأفعال الذاتية.

يقول صدر المتألهين: إن الصورة النوعية جوهر عند المعلم الأول وأتباعه. وعرض عن الروافدين وأتباعهم. وهي عندنا عين الوجودات الخاصة الجسمانية والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٣، ص ١٥٤، وانشاع، ص ٥٧).

وبشكل عام، يعتقد الفلاسفة بأن للأجسام صوراً أخرى غير الصور الجسمانية تنوع الأشياء. ولكل نوع بالإضاعة إلى الصورة المشتركة الجسمانية صورة مختصة به تكون مستأ تلك الصور النوعية. كما يقال: مثلاً إن برودة الماء وحرارة النار ليست من ناحية الجسمانية والصورة الجسمانية. وإلا للزم أن تكون كافة الأجسام إما حارة وإما باردة وإما غير ذلك. وتمتلك آثاراً خاصة: بحيث لا تكون الهياكل منشأً لتلك الآثار. ذلك: لأن الهياكل واحدة في تمام الأجسام. وفي النهاية في الأجسام معنى آخر غير الاستداد وقبول الأبعاد حيث يساهم هذا المعنى في تنوع الأجسام، وهذا المعنى هو الصورة النوعية التي تنوع وتحصل وتقوم الأنواع. وهي مبادئ الآثار المختلفة للأجسام. ويطلق عليها أيضاً القوى والمبادئ وكمالات الأجسام. ولهذا قالوا: إن صورة كل شيء هي تمام حقيقة ذلك الشيء.

ويقال لهذه الصور، الصور النوعية المادية، ويقابلها الصور النوعية النورية المجردة. فالقسم الأول: كإنسانية الإنسان وفرسية الفرس وغيرها، وهذه الصور النوعية هي التي لا تحتاج في عالم العقول إلى مادة، لا بل هي مجردة وقائمة بذواتها، وهذه الصور يطلق عليها من حيث الوجود العقلي الموجود في عالم المجردات الصور النوعية النورية المجردة. والصور النوعية الجسمانية أصنام الصور المجردة.

وبشكل عام، فالصور النوعية الطبيعية هي ظل وشبح الصور النوعية المجردة العقلية الموجودة في المبادئ العقلية على وجه كلي منزّه عن الزمان(الأسفار، ج٢، ص ٥٩، ٧).
يعتقد صدر المتألهين بأن كافة صور الموجودات الموجودة في هذا العالم موجودة في العالم العقلي بالوجود الإبداعي للحق (تعالى)، ثم إن فيضانها سبب تكميل المادة الجسمانية.

قد تكون الصورة بشكل مطلق إما بالعرض: كالسواد والبياض للكرسي. وإما بالذات كالشكل له.

الصور الجسمية عبارة عن المقدار والهيئة الإتصالية للأجسام، وهي عبارة عن الجوهر المعتمد ذي الأبعاد التي لا تتقرر الهيولى بدونها وتشارك في جميع الأجسام: حيث يطلقون عليها أيضاً الصور الجرمية: إذ الصور الجسمية ليست منشأ للأثار الخاصة للأشياء(المشاعر، ص ٩٢ ٩٨).

الصور الجزئية الجسمانية:

الصور الجزئية الجسمانية هي الحقائق الكلية الموجودة في عالم أمر وقضاء الله (تعالى): حيث جاء قوله (تعالى): «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه»؛ والخزائن عبارة عن الحقائق الكلية العقلية، وكل واحدة منها رقائق جزئية موجودة من خلال أسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع وزمان مخصوص: إذ الحقائق الكلية موجودة عند الله (تعالى) بالأصالة. وهذه الرقائق الجزئية موجودة بالتبع... (الأسفار، ج١، السفر الرابع، ص ١٢٦).

الصور الحسية:

هي الصور الحسية التي تقابل الصور الشبحية ← المثل الأفلاطونية (المصدر نفسه، ص ٢٧٥، وج٨، ص ٦).

الصور الذهنية:

المقصود من الصور الذهنية هو الكليات (الأسفار، ج٢، السفر الثاني، ص ٢٧٨).

الصور الشبحية:

يعتقد صدر المتألهين بوجود الصور الشبحية المعلقة، بالإضافة إلى وجود المثل المعلقة في عالم الأشباح، والمثل الأفلاطونية انثابتة في عالم الأنوار العقلية(الأسفار، الطبعة الحجرية، ج٢، ص ١٨١).

الصور الصناعية:

الصور الصناعية تقابل الصور الطبيعية(الأسفار، ج٢، ص ١٤٩).

الصور الطبيعية:

المسعود من الصور الطبيعية هو الصور النوعية: حيث يعتقد صدر المتألهين بأنها جواهر، وليست أعرافاً، لا بل هي نحو خاص لوجودها (الأسفار، ج ٢، ص ١٠٤).

الصور العقلية:

مصطلح الصور العقلية هو عبارة أخرى عن المثل العقلية. موجودات عالم الناسوت كانت موجودة في عالم العقول قبل تقررهما في عالم الناسوت، وكان يطلق عليها قبل نزولها إلى عالم الناسوت الصور العقلية. وكان أفلاطون يعتبر ذات العالم هو الأصل وعالم الناسوت هو الظل. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول الصور العقلية:

”الإشراق السادس: في ذكر ما قاله الفيلسوف الأكرم في باب الصور المفارقة تأييداً وتحقيقاً.

المشهور عن الجمهور إن راي الفيلسوف مخالف لرأي أستاذه أفلاطون وسقراط وأغاثاذيمون وغيرهم في إثبات المثل العقلية، حتى إنه لما أراد الشيخ أبو نصر الفارابي أن يجمع بين الرأيين في منالته المشهورة. أوّل المثل إلى ما هي علم الله من الصور القائمة بذاته. وكان وغيره كالشيخ الرئيس ومن وافقهما لم يتقدروا على تصحيح القول بها بالبرهان أو الكشف، ولم ينظروا أيضاً إلى كتاب أفلونجيا للمعلم الأول حتى علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه، وإلا فكلما ناه ناصة على وجود الصور المجردة بذواتها لا هي محل. وأما الرد الذي يوجد في كلامه على الأوائل فهو على مظاهر مذهبهم بناءً على عاداتهم في الرموز والتحيزات سيما فيما صعب فهمه ودق مسلكه.

قال في الميمر الرابع منه: ”إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين. وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتة“.

وقال فيه أيضاً: ”إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها كلها في موضع واحد“.

وقال في الميمر الثامن: ”إن الشيء الذي يفعل النارية إنما هي حياة ما نارية. وهي النار الحقة، فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى بأن تكون ناراً، فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة أنها حية، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار: لأن هذه النار صنم لتلك النار. فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حية، وإن تلك الحياة هي القيمة بالحياة على هذه النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء، فإنهما هناك حيان كلاهما في هذا العالم. إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة: لأن تلك هي التي تفيض على هذه الحياة“.

وقال فيه أيضاً: "إن هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم، فإن كان هذا العالم حياً هبالحري أن يكون ذلك العائم أتم تماماً وأكمل كمالاً: لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام، فإن كان هذا العالم تماماً في غاية التمام، فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً.

فثمّ سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء. غير إنها أنور وأكمل، وليس بينهما افتراق كما ترى هاهنا، وذلك أنها ليست جسمانية، وهناك أرض ليست ذات سباح لكنها عامرة، وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الأرضية التي هاهنا، وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وأنهار جارية جرياناً حيوانياً وفيها الحيوانات المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوانات هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حية، وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة، وطبائع الحيوان التي هناك، مثل طبائع هذه الحيوانات، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة: لأنها عقلية ليست حيوانية.

فمن أنكر قولنا وقال: من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا: إن العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء: لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة: لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة: كأنها حياة تغلي وتفقور، وجري حياة تلك الأشياء إنما تتبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ربيع واحدة فقط، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم، ونقول: إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح وجميع الروائح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع: أي اللحون كلها وأصناف الإيقاع وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس.

وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه؛ لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناها ولا تضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض، وينفذ بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كأن كلاً منها قائم على حدة.

وقال في الميمر العاشر: "إن لكل صورة طبيعية في هذا العالم فهي ذلك العالم، إلا إنها هناك بنوع أفضل وأعلى. وذلك أنها هاهنا متعلقة بالهيولى، وهي هناك بلا هيولى، وكل صورة طبيعية هاهنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها، فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار، فإن كان هناك هذه الصور فلا محالة أن هناك نباتاً أيضاً، إلى غير ذلك من كلماته وبياناته ونصوصه وإشاراته في إثبات الصور فإنها كثيرة يؤدي ذكرها إلى التطويل، ولولا مخافة الأدب لبعد منهجها عما ألفته أذواق الطلاب لأوردتها جميعاً

لشرفها وعظم جدواها، ولكن فيمَا نقلناه كفاية لطالب الاستبصار ولا ينفع لغيره التكرار (الشواهد الربوبية، ص ١٧١-١٧٤).

الصور العلمية:

المقصود منها هو الصور العقلية (الأسفار، ج ٢ السفر الأول، ص ٦٨).

الصور المتخيلة:

الاعتقاد بوجود الصور الخيالية من أهم المسائل الفلسفية عند صدر المتألهين، فهو بالإضافة إلى الاعتقاد بالمثل المعلقة والعالم المتدرج غير المادي، فإنه يعتقد بعالم الخيال المنفصل (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٢).

يقول صدر المتألهين: «الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان ولا في الأعيان... وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول، فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل».

وقال أيضاً... هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء.. حتى الشيخ ومن يحذو حذوه، لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال: لأن المحسوس لا يفيد المعقول، وأما البرهان على هذا المطلوب فهو أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم، فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع عن موجود خارجي وليست كذلك، أو أن يكون شكلاً في مادة دماغية حاملة له، والمادة الدماغية مشتتة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل، والمادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر، ولا تشكل أيضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة... (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٧٥).

خلاصة كلام صدر المتألهين: إن هكذا شكل يجب أن يكون مجرداً وفي شيء مجرد أيضاً أي بما أن المدرك مجرد، فالمدرك أيضاً مجرد.

الصور المرآتية:

اقتبس صدر المتألهين هذا المصطلح من الإشرافيين. يعتبر شهاب الدين السهروردي أن الصور التي تظهر في المرآة موجودة في عالم المثال.

وقال صدر المتألهين: «إن الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال، وعندنا ظلال للصور المحسوسة: بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظلياً، أي ثبوتاً بالعرض لا بالذات، وكذا ثانية ما يراه الأحول من الصور، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى، كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٢).

الصور المفارقة العقلية:

المقصود منها المثل الأفلاطونية التي يقال لها الصور المعقولة، والصور العقلية، والصور المفارقة الأفلاطونية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣٤).

الصور المقدارية:

المقصود منها الصور الجسمية وصور المقادير (الأسفار، الطبعة الحجرية، ص ١٢٤). ويشكل عام، الصور النوعية مقومة الأجسام، وهي دائماً في حالة تجدد وحركة.

ض

الضد:

أوضحنا تحت عنوان التقابل أن ضد كل شيء عبارة عن أمر لا يجتمع مع ذاك الشيء في محل واحد، لكنهما يرتفعان معاً .
والضدان أمران وجوديان لا يجتمعان ولكن يرتفعان . يعتقد صدر المتألهين أن من شروط المتضادين هو وقوعهما تحت جنس واحد، وكون غاية الخلاف شيئاً آخر والبعد بينهما (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ١، ص ٨٢).

الضرورة:

تطلق الضرورة على امتناع انفكاك أمر عن أمر آخر بناء على حكم العقل. والضرورة تعني الحاجة والبد . وكما قيل: إن نسبة الحيوانية إلى الإنسان الضرورة، فإنهم يقصدون أن الحيوانية من الأمور التي يتمتع انفكاكها عن الإنسان. والإنسان بما هو إنسان يجب أن يكون حيواناً بالضرورة والالتزام، فإن لم يكن حيواناً هلن يكون إنساناً. وتقابل الضرورة الإمكان والامتناع. واتضح في مكانه أن الإمكان في الماهيات عبارة عن اللاقتضاء المحض، ويطلق الإمكان على الوجودات التعلفية الذات.

الضرورة الأزلية:

يقول صدر المتألهين: "أعلم إن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام: منها واجب يتمتع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء، وعليه من الذات لثبوته لها وهو القيوم (تعالى). والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له: ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً. والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به. ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات: ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع. ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف. وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام: منها ما يتمتع الوجود بالنظر إلى ذاته: من حيث هي لا بعملية واقتضاء منها: كشريك الباري (تعالى) والمعدوم المطلق والشر المحض. ومنها ما يتمتع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته، ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدم ذلك المحمول عنه: ككون الإنسان جماداً.

ومنها ما يتمتع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته، ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه: ككون الأربعة فرداً، فإن اقتضاءها للزوجية عين اقتضاءها لنفي الفردية

عنها (الأسفار، ج ١، السمر الأول، ص ١٥٧).

خلاصة كلام صدر المتألهين: إن الضرورة على عدة أقسام:

١- الضرورة الأزلية.

٢- التي يكون الموضوع هو مصداق الحكم فيها بدون علة وشرط ما دام اتصاف الذات والموضوع والحيثية المذكورة على نحو الظرفية البهتة. وليس على شكل تعليل الحكم أو تقييده مثال ذلك، (الإنسان حيوان، والإنسان إنسان)، ويطلق على هذا النوع من الضرورة الذاتية.

٣- التي يكون مصداق الحكم فيها ذات الموضوع باعتبار الحيثية التعليلية الخارجية الخارجة عن مصداق الحكم. وقد تكون في بعض الأوقات مع حيثية أخرى غير الذات أعم من كون الحيثية تقييدية سلبية: كزيد أعمى، أو إضافية: كالسما فوقنا أو اختبارية: كزيد ممكن. أو انضمامية: كزيد أبيض.

إذا صدق الوجودية على واجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية (م.ن، ص ١١٥).

وبناء على ما ذكر: فالضرورات على خمسة أقسام:

أ - الضرورة الأزلية مثالها (الله (تعالى) عالم): أي إنه متصف بصفة 'تعلم أزلاً وأبداً'. وعلمه أزلي أبدي وعين ذاته، أو كقولهم ذات الله (تعالى) موجودة، والوجود أزلي: أي إن ذاته مصداق حكم الوجود والوجود من دون أي حيثية حتى حيثية الذات.

ب - الضرورة الذاتية التي يقال لها أيضاً الضرورة المطلقة، وهي عبارة عن الضرورة ما دامت الذات: أي ما دامت الذات موجودة من دون أن تكون الذات علة الاتصاف أو الحكم، مثال ذلك (الإنسان إنسان، والإنسان حيوان): حيث تكون الضرورة ذاتية، والضرورة في ظرف الوجود لا تكون بشرط الوجود وقيد الذات وليست بعلة خارجية.

ج - الضرورة الذاتية بشرط الوجود كما يقولون: الإنسان عالم أو قادر أو كاتب: حيث إن ثبوت أمر على المصداق أو الموضوع يتحقق بشرط وجود أمر هو علة خارجية.

د - الضرورة بشرط المحمول كما يقال مثلاً: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً.

هـ - الضرورة الوقتية التي تكون ما دام الوقت (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١١٥ وما يليه).

الضلال:

الضلال يعني الانحراف عن الطريق الحق المستقيم، وتعتبر مسألة الجبر والاختيار واحدة من المسائل الكلامية التي يتفرع عنها السؤال عن أن الضلال والهداية هل هما من عمل الله (تعالى)؟ أو إنهما شيء، في اختيار العباد؟ وهذه المسألة هي عطف على الآيات التي تقول: «والله يهدي من يشاء إلى صراط المستقيم»، (البقرة ٢١٣) «والله لا يهدي القوم الكافرين»، «والله لا يهدي القوم الظالمين»، «يفضل الله من يشاء ويهدي من

يشاء». والتي تحكي عن أن الهداية والضلال بيد الله (تعالى). لقد عمل صدر المتألهين كالعادة على تفسير هذه الآيات. وخلاصة رأيه: إنه لا جبر ولا تفويض بل منزلة بين المنزلتين (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٢٣-٢٢٥).

وأما عن الثامن: فبأن الفسق ونقض العهد وإن كانا من جملة ما استحقوا به ظلمة في القلب وضلالاً عن الطريق. لكن الدوام عليهما وعدم التوبة عنهما أوجب عليهم تسببهما لظلمة زائدة وضلال بعيد، وهذا التسبب ليس به معنى الفاعلية والإيجاد، بل به معنى الوسيلة والإعداد. فالفاعل الحقيقي عندهم هو الله. والأفعال السابقة مقربات ومعدات، أو علامات ومناسبات.

وأما عن التاسع: فبأن الضلال للفاسقين والمسرّفين حاصل بنفس الإضلال المنسوب إليه (تعالى)، وإثبات الثابت ليس بمستحيل إذا كان بنفس ذلك الإثبات لا بإثبات مجدد، وقد تقرر في العلوم العقلية أن تحصيل الحاصل بنفس التعصيل الأول غير مستحيل. فهذه هي التي سنعت في جواب أدلة المعتزلة واعتراضاتهم على بطلان تأويل الجبرية. وسيأتي تمام الاستبصار وما يهتدي به أهل الاعتبار.

والرابع: إن الضلال والإضلال هو العقاب والتعذيب. بدليل قوله (تعالى): «إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ»، فوصفهم الله بالضلال يوم القيامة، وذلك لا يكون إلا عذابهم، وقال (تعالى): «إِذَا الْأَغْلالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلاسلُ يَسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ»، إلى قوله: «كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ»: فسر ذلك العذاب بالضلال.

والجواب عنه أننا لا نسلم مجيء الضلال بمعنى العذاب، أما قوله (تعالى): «إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ»: أي في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعي في الآخرة، وهكذا القياس في غيره كما ذكره القفال وغيره.

والخامس: أن يحمل الإضلال على الإهلاك والإبطال كقوله (تعالى): «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ». قيل: أهلكها وأبطلها من قولهم: أضل الماء في اللبن إذا صار مستهلكاً فيه وقوله (تعالى): «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَنْتَ لَقِيَ خَلْقَ جَدِيدٍ» (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٢٣-٢٢٥).

الضوء:

الضوء: أي الإنارة والضياء، هو النور غير المكتسب من شيء آخر، أو من الغير: كنور الشمس الذي هو من خواص جرم الشمس، «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا». بشكل عام. الضوء هو أن يكون ضوء المضيء من ذاته وليس على أثر فيضان ما يقابله، ويقال أيضاً: الأنوار، كنور القمر المنفاض من الشمس.

واللعمان النوري هو الذي يوجب ستر وخفاء ألوان الأجسام. ويقال: اللعمان الذاتي شعاع وللمعرضي بريق: حيث يأتي ويذهب بسرعة فيتجلى وينطفئ بسرعة، ويقال: الظل والظلال للحد الفاصل بين الضوء والنور، والظلمة عبارة عن عدم النور (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٩٥).

ط

الطائر:

يقول صدر المتألهين: إن المقصود من كلمة الطائر في قوله (تعالى): **﴿قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ مَسْرُوفُونَ﴾**، هو الشؤم والسوء، والكفر هو السبب في حصول الشؤم والكفر رأس الشقاء؛ حيث الأعمال القبيحة والمعاصي. والإيمان الحقيقي هو رئيس السعادة الأبدية؛ لأنه نوع من العلم اليقين بالمسائل الإلهية: أي بأحوال المبدأ والمعاد (تفسير سورة يس، ص ٥٤).

الطبائع الأسطقسية:

تقابل الطبائع الأسطقسية الطبائع الفلكية، والمقصود منها هو الطبائع العنصرية (الأسفار، ج ٢، ص ١٣١).

الطبائع العامة المتكررة:

تطلق الطبائع العامة المتكررة على المعاني والأمور العامة: كالوحدة والشينية والوجود واللزم وكافة المعاني المصدرية التي تتكرر في العقل والذهن بناءً على اعتبار معتبر، وقد يطلق عليها أيضاً الطبائع العقلية والطبائع الكلية (الأسفار، ج ١، ص ٢٩٤، وج ٢، ص ٢٤).

الطبائع الجرمية:

المقصود من الطبائع الجرمية هو الهويات المتجددة والصور النوعية الطبيعية (الأسفار، ج ٢، ص ١٢٢-١٣٣).

الطبائع العقلية:

يطلق صدر المتألهين الطبائع العقلية على الكليات باعتبار أن الكلي موجود في الذهن (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٤٧).

الطبائع الكلية:

الطبائع الكلية هي المفاهيم العقلية والذهنية التي لا وجود خارجي لها، وقد يطلقون عليها انطبائع العقلية. وهذا لا يعني أن الطبائع الكلية لها وجود خارجي؛ ذلك لأن الذهن هو مكان الكليات وليس العين.

الطبائع النوعية:

يقول صدر المتألهين: إن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها تصير الأجسام أنواعاً مختلفة، ولهذا سميت صورة نوعية: أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل. وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر

الأنواع الجسمانية، وهي أيضاً مبادئ أثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية، فتسمى قوى وطبائع وتسمى كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعاً مركبة، ولا ريب في أن المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من أقسام الأجسام لا بد وأن يكون أموراً مختلفة غير خارجة عن ذاته: لأننا نعلم أن للأجسام أثاراً مختلفة: كقبول الانفكاك والالتصام... فذلك المبادئ لا يمكن أن تكون هي الجسمية المتفقة وإلا لاتفقت الآثار.. ولا الهيولي: لأنها قابلة محضة والكلام في المقتضي: لأنها واحدة في العناصر فيعمود المحذور وهو اتفاق الآثار في أجسام هذه الدار، ولا العقل المضارق لتساوي نسبة الباري إلى الأشياء نسبة واحدة، والأشرف منها ماهية وإنية وأقدم منه (تعالى) صدوراً وقيضاً. واختصاص بعض الأجسام بصفات وآثار مخصوصة، لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية.

وينسد باب إثبات الصور النوعية عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادة بلا داع وحكمة: إذ مع تمكن هذه الإرادة الجبرائية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات... وأكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لتسبب أعمال قبيحة وأخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق... فصارت سبباً لاستنكاфهم عن التعلم وتلقفاً من غير بصيرة، فآلجأتهم تلك الأصول مع ما يعترضهم من تلك الأمراض والعادات والأعراض عن العلوم الحقّة والحكميات شغفاً بما عندهم من قشور الأفكار.

قال بعض المحققين: إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض، واعترض على هذا الاستدلال بوجه:

الأول: لم لا يجوز أن يكون لتلك المبادئ الآثار المخصوصة أعراضاً مخصوصة: إذ لكل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية، فإن الميل القسري وغير القسري مبدأ للحركة، وليس بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الأعراض مبادئ للآثار فليكن ما سميتوه صوراً من هذا القبيل. إن الشيخ الرئيس قد استدلل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز أن تكون مبدأ للصفات والأعراض الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور... ويتابع صدر المتألهين قائلاً: إن استدلالهم على إثبات الصور تكون مبادئ الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر لا ليست متوقفة على كون المبادئ أسباباً عليّة، بل يكفي كونها عللاً معدة، فإن الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة، فذلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام ومبادئ فصولها الذاتية حتى تكون الأجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لا محالة: إذ مقوم الجوهر جوهر عندهم وإن كانت أعراضاً فتكون كالأثار الخارجية فيحتاج إلى مخصصات غيرها.

فتنقل الكلام إلى المخصصات، فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية. أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات ليست أثاراً للأجسام، بل صورة مقومة متنوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي

أنواعاً مختلفة.. (الأسفار، ج٢، السفر الثاني، ص ١٥٧ - ١٦١).

وقال: يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته إلى الأجسام، فيفيد لبعض الأجسام أثراً مخصوصة، ولبعضها أثراً مخصوصة أخرى من غير حاجة إلى صور نوعية، أو يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الأجسام نوعاً. كما ذهب إليه الأقدمون كإفلاطون ومن يحدو حذوه من أشياخه ومعلميه، مثل سقراط وأبذاقلس وفيثاغورس وأغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من أعظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية وأساطين الفلسفة والخسروانية... من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها رباً في عالم القدس. وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو غناية به وهو الفلاذ والمتمي. والمولد في الأجسام النامية لامتياز صدور هذه الأعمال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور فينا عن نفوسنا وإلا لكان لنا شعور.

هؤلاء الأعظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاتها إلى تلك الأرباب. ويقولون: إن هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها ظلال لإشراقات معنوية في تلك الأرباب النورية، كما إن الهيئة البسيطة النوع كرائحة المسك مثلاً ظل لهيئة نورية.

ثم إن صدر المثاليين يبدأ هجوماً شديداً على الذين اعتبروا الصور النوعية أعراضاً، واعتبر شهاب الدين السهروردي أن أرباب الأنواع هي غير الصور النوعية وعدها من الأعراض.

وتابع صدر المثاليين قائلاً:

إن لواحق المادة على ضربين: ضرب منها ما هي كمالات تستكمل بها المادة وتتوجه إليها الطبيعة، مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتاً ثم إنساناً، فصورة النباتية مما تستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية صائرة بها نوعاً خاصاً يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي أو التحيز الطبيعي والمقدار والوضع، والاضرب الثاني هو العوارض الخارجية.

وقد ذكر صدر المثاليين مسألة جوهرية أو عرضية الصور النوعية بالتفصيل مبيناً الحركة التاريخية لهذه المسألة.

ومع أن صدر المثاليين يمتثل الصور النوعية جواهر فتتسأ عنها الآثار الوجودية، لكنه لا يعتبرها مستقلة في منشئية الآثار: حيث يدخل أرباب الأنواع والمديرات العقلية في منشئيتها (الأسفار، ج٢، السفر الثاني، ص ١٧٠-١٨٢، ١٩٠-٢٠٢).

الطبيعة:

استخدمت كلمة الطبيعة ومشتقاتها في الفلسفة بشكل واسع: حيث ذكروا لها معاني متعددة بناءً على أماكن استخدامها وهي:

- ١ - الطبيعة عبارة عن المبدأ القريب والمباشر للحركات والاستحالات ومقابلاتها.
 - ب - الطبيعة ما تقوم جوهر الأشياء.
 - ج - الطبيعة هي حقيقة وذات كل شيء.
 - د - الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام والتي تفيد التشكيك.
 - هـ - والطبيعة هي المبدأ القريب للفعل غير الإرادي، ويعتقد صدر المتألهين أن الطبيعة هي المبدأ القريب لكافة الأفعال حتى الأفعال الإرادية.
 - و - وتطلق على الذات والعنصر وصور الأشياء البسيطة.
 - ز - الطبيعة هي الصفات الذاتية والأولى للأشياء.
 - ح - الطبيعة هي الصور النوعية للأشياء.
 - ط - الطبيعة هي الكيفية الغالبة الحاصلة من امتزاج الأشياء.
 - ي - الطبيعة هي الاستعداد والقوة في الأشياء.
- الطبيعي هو كل شيء منسوب إلى الطبيعة سواء كانت الطبيعية فيه: كالصورة، أو منه: كالحرركات والزمان والمكان.

يعتقد صدر المتألهين بأن الطبيعة قد تكون جزئية وقد تكون كلية، أما القسم الأول فهو الطبيعة الخاصة بالشخص، والثاني أمر مفارق الهوية للمواد الجزئية ما نسبته إلى الشخصيات، فهو كنسبة الفاعل إلى الفعل والأصل إلى الفرع.

الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس ومبدأ لبعض الحركات والأفعال والآثار هي غير الطبيعة الموجودة في البسائط ومركبات العناصر.

يعتقد بعض الفلاسفة أن لكل جسم طبيعة ومادة وصورة وأعراضاً، والطبيعة هي تلك القوة التي تكون مبدأ لصدور الحركة والتبدل الذاتي (الأسفار، ج ١، ص ١٠٧، ١١٩، وج ٢، ص ٢٤٦، وج ٢، ص ٦٦-١٠١، والمشاعر، ص ٦٢).

يقول صدر المتألهين: إن الطبيعة هي الفاعل المباشر لتحريك في كافة أقسام الحركة.

وعرّف البعض الطبيعة بأنها: "هي مبدأ أول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض".

يقول صدر المتألهين في توضيح معنى الطبيعة: مما لا شك فيه أن الأجسام التي نشاهدها ونحس بها وهي مصدر للفعل والانفعالات والحركات والاستحالات التي ينسب بعضها إلى علل غريبة وبعضها الآخر إلى علل وأسباب قريبة، ونحن نعلم أن تصرف بعض الحيوانات ناشئ عن إرادة، وبعضها الآخر عن غير إرادة، فإن كافة هذه الأشياء نلتقها بداية مع الأشياء من دون الالتفات إلى كون حركاتها مستندة إلى إرادة ما فوقها، أو كونها تابعة لإرادة ونظم خاص ومن دون الالتفات إلى امتلاك الأجسام لمحرك خارجي، أو عدم امتلاكه، بينما نعلم كل عاقل أن الجسم بما هو جسم لا يعرك نفسه أو أن يصدر عنه فعل خاص.

المسلّم به لكل فيلسوف إلهي وطبيعي إن لهذه الحركات والأفاعيل الواقعة في الأجسام قوى موجودة فيها هي مبادئ لأثارها وهي على عدة أنواع:

أ - القوة التي تكون مبدأ لصدور الفعل والتبدلات على نهج واحد من دون إرادة.

ب - القوة التي تكون مبدأ للفعل والتبدلات على نهج واحد بإرادة.

ج - القوة التي تكون مبدأ للأفعال المتعددة مع الإرادة.

د - القوة التي تكون مبدأ لصدور الأفعال والحركات المتعددة من دون إرادة.

أما القسم الأول فهو الطبيعية، وباقي الأقسام الأخرى فإنها تحمل معناه (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٥٧، ٢٣٨ وما بعد).

يعتقد صدر المتألهين أن لكل متحرك طبيعة هي المبدأ القريب لكل أنواع الحركة، وهذا أعم من كون الحركة قسرية أو إرادية: ذلك لأن التفسير علة معدة وبالعرض تقيل الزوال فيما الحركة أمر دائم، وبشكل عام، بما أن الحركة أمر دائم فإن مبدأها دائم أيضاً وهو الطبيعة.

إن لجميع الأجسام قوة مباشرة لا شعور وإرادة فيها، وجميع الحركات تنتهي إلى أمر هو الطبيعة. وأطلق صدر المتألهين الطبيعة على الجوهر الصوري باعتباره مبدأ للحركة وهو أمر سيال تنتهي إليه السائلات. الطبيعة أمر متجدد وسيال ومقوم للأجسام الطبيعية والأعراض تابعة له. يقول صدر المتألهين في مكان آخر: الطبيعة هي فاعلة الحركة الطبيعية والقسرية: حيث إن القواصر يجب انتهاؤها إلى الطبايع، ولو دققنا في الحركة الإرادية لوجدنا أن فاعلية النفس من جهة طبيعتها النازلة المتعلقة بالأجسام والأجساد وليس من جهتها العقلانية. وبشكل عام، فالمبدأ القريب لحركة القوة الجوهرية قائم بالجسم.

للصور الطبيعية اعتباران: الأول من حيث وجودها المادي الوضعي والزمني، وهي من هذه الجهة متبدلة وتدرجية الحصول. والثاني من جهة ذات الوجود الثابت والطبيعة بما هي ثابتة: حيث ترتبط بالحق من هذه الجهة وترتبط بها كافة المتجددات من حيث تجددتها (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢٤٩-٢٦٤).

وقيل حول الحركة الجوهرية: إن الحركة التوسطية معلولة للطبيعة الثابتة. بينما الحركة القطعية معلولة للطبيعة المتجددة والمتغيرة، ولكن لو دققنا النظر أكثر لوجدنا أن الحركة التوسطية معلولة أيضاً للطبيعة المتجددة: ذلك لأن الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الانتقالات المتعاقبة ————— الحركة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٦٣).

الطبيعة تقبل الاشتداد والضعف وهي مختلفة في الأشياء والمسائل المتنوعة.

الطبيعة القسرية:

يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ٨، ص ٢٤٧).

وبالجملة فما من حركة ذاتية إلا ومباشرها طبيعة سارية في الجسم. وهذه الطبيعة قد ثبتت تجدها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بانبرهان. ولا ينفك جسم طبيعي عن هذا الجوهر، إلا هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس؛ بمعنى إن النفس كمال هذا الجوهر وتمامه، لا أن الطبيعة في ما له نفس شيء له وجود والنفس فيه جوهر آخر له وجود آخر، حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة، والآخر نفس، فإن ذلك ممتع جداً بل كل شخص.

الطبيعة السيالة:

يقول صدر المائتين: إن كل جوهر شخصي له طبيعة سيالة مجددة. وله أمر ثابت؛ لأن لكل شيء موجود حقيقة عقلية ثابتة عند الله موجودة في عالم الله؛ إذ لا يمكن خروج شيء من الحقائق من عالم علمه الأزلي وقضائه انتمى. ونسبة الحقيقة الثابتة له إلى هويته المتجددة نسبة الروح إلى الجسد. ألا ترى أن الروح باقية عند الله لتجدها. وطبيعة البدن أبداً في السيلان والذوبان. وهكذا الأجساد الطبيعية وسيرها. والخلق دائماً من هذا الزوال والتجدد والانتقال بسبب ورود الأمثال. كما قال (تعالى): ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، وقوله (عز وجل): ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب﴾. فكل نوع من الأجسام فلكياً كان أم تنصرياً، بسيطاً أم مركباً، فهو من حيث وجوده الطبيعي أبداً في التجدد والسيلان والتحلل والذوبان، ومن حيث وجوده العقلي وصورته العلمية المفارقة الأفلاطونية باق في علم الله، وكذلك كل حقيقة جوهرية طبيعية لها كونان: كون دنيوي دائر، وكون أخروي باق. ولهذا قال أهل الشرائع: إن الدنيا دار زوال وانتقال، والآخرة دار القرار والمآل (مفاتيح الغيب، ص ٣٩٠ - ٣٩١).

قال بهمنيار تلميذ أبو علي بن سينا، في كتابه المسمى بالتحصيل: إن قوماً ظنوا أن الطبيعة هي الحركة: أعني جوهر الشيء انه وري، والحق أن الأمر ليس كما ظنوا، بل هي متحركة الطبيعة وحالتها لا نفسها، انتهى.

أقول: وكلامه بعينه كما ذكرنا سابقاً من: أن الحركة هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لا ما به يخرج من القوة إلى الفعل، فعلى هذا أمكن حمل كلامهم على أن مرادهم: الطبيعة نفس ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل؛ إذ لها كون سيال متحدد الحصول في الوجود، ثم قال فيه: إن السواد ليس سواداً أشد، بل هو اشتداد الموضوع في سواديته، فليس في الموضوع سوادان: سواد أصل مستمر، وسواد زائد عليه، لاستحالة اجتماع السوادين في الموضوع الواحد، بل يكون له في كل ان مبلغ آخر، فتكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة، لا السواد والاشتداد يخرج من نوعه الأول ويدخله في نوعه الثاني. قالوا: فلم أن النفس ليست بمزاج؛ لأنها باقية، والمزاج أمر سيال متجدد فيما بين كل طرفين أنواع بلا نهاية بالقوة، ومعنى كونها بالقوة: أن كل نوع من أنواعه غير متميز عما

بليه بالفعل، كما أن الحدود والنقط في المسافة الأينية غير متميزة بالفعل. وكل إنسان يشمر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غير متغير وإن كان واحداً بالانصال إلى انقضاء العمر، انتهى ما ذكره .

الطعوم:

الطعم واحد من الكيفيات المحسوسة المتعلقة بالذائقة .

يقول صدر المتألهين: الأجسام إما عديمة الطعم، أو ذوات طعوم، والأول هو التفه المسيح، وهو إما عادم الطعم حقيقة، وإما عادمة حساً فقط، فإن النحاس والحديد وأمثالهما مما لا يتحلل منه شيء يفوص في اللسان فيدركه، ولكن إذا احتيل في تحليله وتلصيفه ينفصل منه أجزاء صفار يظهر له طعم قوي، وأما الذي له طعم فبساطط الطعوم الحاصلة في أفراد تسة أقسام:

الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة .

الطفرة:

الطفرة: أي الانتقال والقفز وفي الاصطلاح العقلي تعني انتقال الجسم من جزء مسافة إلى جزء آخر منها من دون العبور على الأجزاء المتوسطة بينهما، وبعبارة أخرى، الانتقال من مسافة إلى أخرى من دون العبور على ما يتوسطهما(الأسفار، ج٢، السفر الثاني، ص ٥١-٥٢).

طوبى:

يمتد صدر المتألهين بأن المقصود من طوبى في 'شجرة طوبى'، هو أصول المعارف والأخلاق الحسنة.

ظ

الظلال:

اتضح عند البحث حول كلمة الضوء - أن الظلال والظلال هي الحد الفاصل بين الضوء والنور الضوء.

الظلمة:

الظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستتير. والظلم في أصل اللغة بمعنى النقصان، قال (تعالى): ﴿أَتَبْكُلَهَا وَلَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئاً﴾: أي لم تنقص. وفي المثل: من أشبه أباه فما ظلم: أي ما نقص حق الشبه. والظلم: الثلج: لأنه ينقص بسرعة. والظلم: ماء السن وطراوته وبياضه تشبهاً له بالثلج (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ١٩).

الظل الممدود:

يعتقد صدر المتألهين بأن المقصود من الظل الممدود ظل رحمة الله، وهو على عكس نور وجودها الواقع على المخلوقات بنحو الأقرب فالأقرب، كما جاء في قوله: ﴿لَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾ (الفرقان / ٤٥).

الظن:

قال صدر المتألهين: هو الاعتقاد الراجح، وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفاً، ثم إن المتأهلي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم أيضاً، كما قاله المفسرون في قوله (تعالى): ﴿يُظَنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال، ج ٢، ص ٥١٧).

الظهور الظلي:

المقصود من الظهور الظلي الوجود الذهني الوجود الذهني (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ١، ص ٦٥).

العاد:

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء: كالخط إذا جزءً بأجزائه بالنقط. فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لولا حصول النقط لما حصل التعديد. وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر (الأسفار ج ٢، السفر الأول، ص ١٧٨-١٧٩).

على كل الأحوال الزمان يقاس بالحركة. قال صدر المتألهين: إن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان. ولا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بعده. فالحركة عادة للزمان.

العارض:

العارض عبارة عن أمر خارج عن ذات الأشياء والموجودات.

يقال: 'عرض' له عارض: أي تعرض مشكلة ومرض. 'وعرض له الحمى': أي أصابته الحمى. و'عرض الرجل': أي أصابه المرض من دون علة. و'عرض لي عارض': أي منعتني مانع. و'عارضه بالمثل': أي قابله بالمثل. و'العرض' هو متاع وحطام الدنيا. والأمر العارض: أي العارض الزائد القائم بالجواهر وهو ليس بجوهر.

قال صدر المتألهين:

'أعلم إن العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهية. والأولى كمعرض أبيض للجسم، والفوقية لسماء في الخارج، كمعرض الكلية والنوعية للإنسان، والجنسية للحيوان. والثاني كمعرض الفصل للجنس والتشخيص للنوع' (المشاعر، ص ١٥).

العالم:

'العالم بالفتح: أي ما سوى الله. وهو مشتق من العلامة. ويطلق على عالم الوجود باعتبارها علامة لوجود الله. يقول قطب الدين في شرحه لحكمة الإشراق: 'أعلم إن المقصود من العالم هو ما سوى الله، وهو ينقسم إلى قسمين: الأول قديم وهو المقتول والأفلاك والنفوس الناطقة الفلكية وكليات العناصر. والآخر محدث هو ما عدا ذلك كالزمان وكافة الحوادث الزمانية'.

عالم الآخرة:

يقابل عالم الآخرة عالم الدنيا، وقد عبّر عنه صدر الدين بعالم الباطن وعالم الغيب

(ملا صدرا، المبدأ والمعاد. ص ٢٨٨ - ٢٨٩).

عالم الأفاق:

يقابل عالم الأفاق عالم الأنفس ويقصد منه العالم الخارج عن الإنسان وعالم الشهادة والطبيعة (رسائل ملا صدرا. ص ٢٨٩-٢٨٨).

عالم الاتفاقات:

المقصود من عالم الاتفاقات هو العالم الجسماني والحوادث. ثم إن استعمال الاتفاق هو من باب التسامحة. وإلا فإن كافة الحوادث والموجودات تابعة للعلل والقوانين: حيث إن سبب القول بالاتفاق هو جهل البشر.

عالم الأثير:

عالم الأثير عبارة عن الأجسام والأجرام الفلكية والسماوية: حيث يطلق على عالمها عالم الأثيريات (م.ن. ص ٢٤٥).

عالم الأجرام:

قد يراد من هذا المصطلح مطلق العالم الجسماني. وقد يراد منه أيضاً عالم الفلكيات والسماويات - عالم الأقسام.

عالم الأجسام:

المقصود من عالم الأجسام عالم الحوادث والكون والفساد وعالم الطبيعة (م.س. ص ٢٥٢).

عالم الأجسام المجردة:

أطلق صدر المتألهين عالم الأجسام المجردة على العالم المتوسط بين عالم الحس والطبيعة وعالم العقل: حيث تصل إليه الموجودات في مسيرتها التكاملية (م.س.).

عالم الأرواح:

المقصود منه عالم العقول والنفوس المجردة. ويطلق عليه أيضاً عالم الجبروت والممكنات ← الأرواح.

عالم الأشباح: ← الأشباح

عالم الأشباح المجردة: ← الأشباح

عالم الأعراض:

يقابل عالم الأعراض عالم الحقائق والذوات، ويقصد منه عالم المادة والماديات: حيث يعبرون عنها بالقشر والعرض، ويطلقون على عالم العقول والأرواح اللب والحقيقة. إن عالم المادة والماديات متقوم بعالم الأرواح والمجردات فلا قوام لها بنفسها، ثم إن قيامها بعالم العقول هو قيام صدوري، وكل عالم عندما ينسب إلى العالم الذي فوقه فهو من الأعراض عالم الأجسام.

عالم الأفلاك:

المقصود منه الفلك والفلكيات ————— الأفلاك.

العالم الإلهي:

المقصود منه عالم الأسماء والصفات الإلهية: حيث يطلقون عليه أيضاً عالم القدس والسرمد والأزل (الأسفار، ج ٢، ص ١٢٧).

عالم الأمر:

يطلقون على عالم المجردات عالم الأمر: حيث خرج من العدم إلى الوجود بواسطة الأمر التكويني الإلهي دفعة واحدة، يعتقد صدر المتألهين بأن جميع الصور الجزئية الجسمانية، مثال للحقائق الكلية الموجودة في عالم الأمر الإلهي. إذاً، المقصود من عالم الأمر عالم القضاء والقدر والمجردات (الأسفار، ج ٦، ص ٢٧٧، وج ٣، ص ٢٦٢، ٥٠٢). وقال صدر المتألهين في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٤٥٠)

"في أول العوالم: وهو عالم الأمر وعالم العقول الصرفة.

فأول العوالم عالم العقل، فأول باب انفتح منه ما هو في غاية العظمة والجلال والإشراق. لا يمكن في الممكنات اشرف منه وأعظم، بل لا إمكان له في نفس الأمر: لأنه احتجبت ظلمة إمكانه تحت سطوح النور الأول، واختفى ظل ماهيته تحت ضياء الكبرياء، وهو أول الصوادر وثاني المصادر. كأنه شمس عالم العقول: من حيث إن أنوار العقول وأضواء النفوس شعل من نوره و قطرات من بحره، وهو خليفة الله ومثاله في عالم العقل. وهذه الشمس الحسنی مثاله في عالم الحس، لقوله (تمالی): «وله المثل الأعلى في السموات»، ولقوله «لَوْ كَانَ وَجْهُ الشَّمْسِ ظَاهِرًا لَكَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ». ويسمى عقل الكل والعنصر الأول عند الفلاسفة، وفي لغة الفهلوية بهم. والحكماء المحققون متى أصدروا القول بلفظ العالم يعنون به هو لا غير، سيما عالم العقل: إذ لكل لما كان منه، فكان كله هو وهو كله: وإذا كان هذا حقاً في واحد من الممكنات، مع أن هويته بغيره. فما ظلك بهوية قيرمية ديمومية أحدية.

فلماذا أطلقوا حقاً: أن ليس في الوجود إلا الله: لأن كل شيء، هالك إلا وجهه: وهو إمام الموجودات في قوله: ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾، وهو أم الكتاب في قوله: وفي قوله: ﴿وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾، وهو الحقيقة المحمدية لاشتمائه على جميع المحامد التي يحمد بها الحق (تعالى). كما في قوله ﷺ: فأحمد به محامد لا أعرفها الآن: وذلك لأن ظهورها عليه وتحققها به موقوف على قيام الساعة، فما دام ﷺ من عالم البشرية لم يتحقق بها كما هو حقه، ولذلك قال: أول ما خلق الله نوري، وإياه أعني بقوله: أول ما خلق الله العقل، ويقولون: أول ما خلق الله جوهره فظنر إليها بعين الهيبة فذابت أجزاءها فصارت ماء... الحديث. فهذه الأوثيات كلها للعقل، ولكن بحسب اعتبارات وأوصاف: فمن حيث إنه دراك للأشياء عقل: ومن حيث إنه منقوش بنقش خاتم خالقه (عز اسمه) لوح محفوظ: أي عن التغير والتبدل، وحافظ لحفظه جميع ما فيه: ومن حيث أنه نقاش العلوم على ألواح الأرواح الفلكية والعنصرية قلم، ومن جهة أنه غاية الممكنات وكما لها، وخاتم النشآت وتعامها، هو الروح المحمدي ونوره، ومن جهة أنه قائم الذات بريء عن الحوامل والحال جوهر مخلوق، من ضوئه الواجبي سائر العقول، ومن ظله الإمكانية جميع النفوس، ومن ظلمته الحدوثي جميع الأجسام كما نطق به الحديث. وفي القرآن ورد في وصفه: وما أمرنا إلا واحدة مع وحدته كل التقوى....

عالم الأتقن:

يقابل عالم الأتقن عالم الآفاق: حيث يقصد منه عالم النفس والنفسانيات (رسائل ملا صدرا، ص ٢٨٨، والأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٥٢).
عالم الأنوار: المقصود منه عالم الأنوار الطولية والعرضية ————— الأنوار المجردة.
عالم الأنوار العقلية: ————— الأنوار العقلية والمجردة.
عالم الأنوار المجردة: ————— الأنوار المجردة.

عالم الأنوار المدبرة الاسفهبديّة :

المقصود منه عالم النفوس الناطقة ————— الأنوار المدبرة والأنوار الاسفهبديّة.

عالم البرزخ:

قد يراد من عالم البرزخ عالم ما بعد الموت وقبل الحشر والقيامة، وقد يراد منه عالم المثل المعلقة، وفي النهاية، قد يراد منه العالم الفاصل والمتوسط بين المجرّدات المحضّة والجسمانيّات البحتة (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٤، ص ١٨٩).

عالم البوار:

المقصود عالم الجسمانيّات التي تتعرض لتكون والفساد والزوال (رسائل ملا صدرا، ص ٢٦١).

عالم التغيرات والاستحالات:

يقابل هذا العالم عالم الثابتات: أي عالم المجردات (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج٢، ص١٠٢).

عالم التكوين:

المقصود منه عالم الوجود بشكل مطلق. وقد يراد منه بشكل أخص العالم الجسماني. يقول بابا أفصل: «يطلق التكوين على حيز الموجودات - التكوين والكون والفساد».

العالم الجسماني:

المقصود عالم الطبيعة والأجسام. العالم الجسماني عبارة عن الفلك المحيط وما فيه من الأفلاك والعناصر. والعالم الروحاني هو عالم العقل والنفس والصور. العالم الروحاني محيط بعالم الأفلاك، وعالم الأفلاك محيط بعالم الأركان — عالم الأجسام وعالم الخلق.

عالم الحركات:

يقابل عالم المتحركات عالم الثابتات، ويقصد منه عالم الأجسام والعالم الجسماني — الحركة وعالم الأجسام.

عالم الخلق:

المقصود من عالم الخلق الكائنات وموجودات العالم الجسماني، وقد يطلقون عليه عالم الملك والناسوت. وقد يطلقون عليه مطلق عالم الخلق في مقابل عالم اللاهوت. وبشكل عام، عالم الخلق يقابل عالم الأمر (الأسفار، ج٣، ص ١٢٧، ١٦١).

إن مسألة نظام الخلق وكيفية صدور الحادث من القديم الأزلي والكثرة من الواحد والمادة من المجرّد من المسائل الهامة التي بحث فيها انطلاسفة. وتبرز صعوبة هذه المسألة طبقاً لمبنى سنخية العلة والمعلول: حيث تستند هذه المسألة في إحدى وجوهها إلى الشهود. النار علة للحرارة، والماء علة للبرودة، أما في ظل الحركة القسرية والعوامل الخارجية تصبح النار علة للبرودة والماء علة للحرارة.

كيف يمكن لذات القديم الأزلية أن تكون علة للحادث المادي، وقد ثبت في قاعدة العلية والمعلولية أن العلة الواحدة من جميع الجهات لا يمكنها أن تكون علة لمعلولين من دون واسطة، والعكس أيضاً صحيح، فالمعلول الواحد لا يمكنه أن يستند إلى علتين من جهة واحدة. وقد ثبت أن المجرّد هو علة العلل للموجودات. وثبت أيضاً أن البسيط من جميع الجهات واحد بالوحدة الذاتية: بحيث لا مجال لأي كثرة في ذاته.

أما الإشكال والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو كيف يمكن للذات المجردة الواحدة أن

يصدر عنها العالم الجسماني المتكثر: حيث اتخذ كل واحد من فلاسفة المشاء والإشراق والعرفاء والمتكلمين طريقاً في حل المشكلة على النحو التالي:

١) أول ما صدر عن الذات الواحدة هو العقل المجرد والواحد. وعليه، هناك سنجية بين الواجب والعقل، أو العلة الأولى بالإضافة إلى مراعاة محتوى قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. للعقل الأول جهتان: الأولى يستند من خلالها إلى الخالق، وأما الثانية فهي جهة إمكانه الذاتي، وعلى هذا يصدر العقل الثاني منه من جهة نسبتته إلى المبدأ. ويصدر الفلك من جهة انتسابه إلى إمكانه الذاتي، وهكذا حتى نصل إلى العقل العاشر: أي العقل الفعال والفلك التاسع. وقد يطلقون على الأفلاك الأبناء وأطلقوا على العناصر الأمهات: حيث يصدر عن زواج هذه الأمور الموانيد الثلاثة (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٩٠ وما يليه).

٢) يعتقد شيخ الإشراق حول نظام الخلق بما يلي:

- ١ - جهة الإمكان الذاتي للنور الأول.
- ٢ - هذا النور عاشق لنور الأنوار
- ٣ - شهوده لنور الأنوار.
- ٤ - نور الأنوار قهار له.
- ٥ - النور الأول يشهد نفسه.
- ٦ - امتلاكه وجوداً غيرياً، ثم يصدر النور من جهة الاشرف، والفلك من جهة الأخس. وبما أنه لا حجاب في الأنوار فإن الكثرة تبدأ بالبروز في النور الثاني.
- ١ - النور الثاني إمكانه ذاتي.
- ٢ - النور الثاني يشاهد النور الأول مباشرة ومن دون واسطة.
- ٣ - النور الثاني يشاهد نور الأنوار بواسطة النور الأول.
- ٤ - النور الثاني يعشق النور الأول.
- ٥ - النور الثاني عاشق لنور الأنوار.
- ٦ - النور الثاني واجب بالغير.
- ٧ - النور الأول قاهر للنور الثاني.
- ٨ - نور الأنوار قاهر للنور الثاني.

وهنا يوجد رابطة متبادلة: حيث يشاهد النور الثالث النور الثاني، والثاني يشاهد الأول. والأول يشاهد نور الأنوار. وفي الجهة المقابلة نور الأنوار يشهد النور الأول، والأول الثاني والثاني الثالث، وهكذا تزداد حالات العشق والشوق بين الاثنين فتكثر السلسلة الطولية والعرضية.

٣ - جسم أفلاطون وأتباعه نظام الخلق في قضية المثل: أي أرباب الأنواع، فقسم أفلاطون العالم إلى قسمين: فيزيائي وميتافيزيائي. الأصل هو عالم ما وراء الطبيعة، أما

عالم الطبيعة فهو ظل للعالم الآخر. ويقع العالم الميتافيزيائي أو ما عبر عنه بمثل الأمثال على رأس المخروط، وتقع الأجسام في قاعدته. عالم المثل ثابت بينما عالم الأجسام متغير بطراً عليه الكون والفساد دائماً.

٤- يمتدّد المرفاء إن مصدر عالم الخلق هو الأعيان الثابتة. ويقولون: إن عالم الوجود قبل خروجه إلى عالم العين كان موجوداً بالوجود العلمي في علم الحق (تعالى): حيث أطلقوا على الوجود العلمي الأعيان الثابتة. ثم إن الأعيان الثابتة تخرج إلى عالم العين وتحقق مراتبها بناءً على إرادة الحق (تعالى): حيث تبدأ هذه السلسلة من المفاعلات العقلية إلى النفسية والفلكية والأجسام حتى نصل إلى الهولي. أما عالم الوجود فهو عبارة عن أسماء وصفات ذات الحق (تعالى)، أما مصدرها فهو علم الحق (تعالى)، لذلك لم يرض ابن عربي، واتباعه ما صورته الفلاسفة عن نظام الخلق.

٥- يمتدّد المتكلمون بوجود حد فاصل بين الوجود والعدم، وقالوا: إن الممكنات ليست موجودة ولا معدومة، بل هي الحد الفاصل بين الوجود والعدم، وقد عبّروا عن هذه الأمور بالثابته الأزلية. أما ما هو المقصود من إرادة الحق في قوله: «إذا أراد الله لشيء أن يقول له كن فيكون؟»، هل هو المعدوم أو الموجود؟ فإن كان معدوماً والمعدوم لا يمكنه أن يكون متعلقاً لإرادة الحق، وإذا قالوا: إنه الوجود فهذا تحصيل حاصل. إذاً، هو شيء والشيء ليس بموجود ولا بمعدوم.

٦- رأي صدر المتألهين حول نظام الخلق. حاول الجمع في رأيه هذا بين المشاء والإشراق والعرفان على أساس أصالة الوجود ووحدته، وإن جميع الممكنات مراتب الوجود، بينما نظام الخلق وجود واحد، والوجود منبسط والمفعول هي المرتبة الأولى في مراتب الفيض الأقدس. ثم تأتي النفوس في مرتبة لاحقة، ثم الأفلاك، ثم الأجسام العنصرية. ويضيف صدر المتألهين بأن تكثر الموجودات وتكثر الحثثيات لا يوجب التكثر في ذات الموضوع.

ثم تحدث صدر المتألهين في هذه المسألة عن قاعدة إمكان الأشرف المنسوبة إلى شهاب الدين السهروردي حيث يمكن إثبات نظام الخلق من خلال قاعدة إمكان الأشرف وإمكان الأخس (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢٥٣-٢٥٥).

ومفاد هذه القاعدة أنه كلما صدر الممكن الأخس من ذات الواجب (تعالى) فعن الضروري أن يكون الممكن الأشرف موجوداً قبله وهو علة للأخس، ونحن نشاهد بعلمنا الشهودي أن العالم الذي يحيط بنا هو عالم المادة والطبيعة والمتغيرات، فلا بد من وجود عالم أشرف من هذا العالم تستند إليه موجودات هذا العالم، وعلى هذا الأساس فأول ما صدر عن الواجب هو العقل، ثم النفس، ثم الطبائع يليها عالم المادة. وهذه عقيدة صدر المتألهين وشهاب الدين السهروردي. وقد أشكل بعض الفلاسفة، أمثال جلال الدين الدواني على هذه القاعدة: حيث تناول صدر المتألهين إشكالاته بالرد والنقض.

حاول صدر المتألهين بعد أن تناول مسألة الخلق بشكل مفصل نقل هذا البحث إلى مسألة الوجود؛ حيث اعتبر أن للوجود المطلق حاشيتين: الأولى هي ذات الباري (تعالى) التي هي غاية الشرف؛ لأنها غير متناهية من جهة الكمال، والثانية هي الهيولى التي هي في غاية النقص، ثم إن الفيض الذي ينزل من ذات الباري لا يقع على المادة مباشرة من دون واسطة، بل هناك وسائل كثيرة بعضها قريب إلى منبع الفيض، وبعضها بعيد، وبعضها الآخر في أبعد من الأولى.

عالم الخيال: ————— الخيال

العالم الربوبي: ————— عالم اللاهوت

العالم الروحاني:

هو عالم العقول والنفس، والعالم الذي لا يعرضه الكون والفساد (الشواهد الربوبية، ص ٢٢١ - ٢٢٢).

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

«الإشراق الثاني: في الإشارة إلى مجيئنا إلى هذه الدار. وتعيين حدها وحد ما فوقها. اعلم أننا من ذلك العالم جئنا إلى هذا العالم وحده من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم.

وحد ذلك العالم من فوق ذلك الفلك وهو «عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى». إلى تحت مرتبة القلم وهو العقل الكلّي، ومجيئنا من ذلك العالم إنما هو من جنة الله التي هي حظيرة القدس، وهي فوق ذلك العالم وهذا العالم.

فإنما هذا العالم فهو دار عمل، وذلك العالم دار حساب وجزاء، والجنة هي دار جزاء المحسنين، وفي الحديث: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه. وأما دار الأشقياء، فهي في طبقات الجحيم. وأسفلها تحت سبعة أبحر مطبقة، كما ورد في بعض الآثار.

واعلم أن مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا إليه. والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة الفعل والجعل، والمفصل، فإن مجيئنا إلى هذا العالم للتمحيص والتطهير «ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين».

ثم إن صدر المتألهين يتحدث حول إثبات العالم الروحاني ويقول: (مفاتيح الغيب، ص ٤٣٩ - ٤٤٠)

اعلم أن إثبات هذا العالم من أعظم المطالب القرآنية؛ لأنه عالم المعاد ومرجع نفوس العباد، لا سيما الظاهرات الزاكيات من عقولنا وأرواحنا، كما أشارت إليه عبارة القرآن

بقوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾. فإن الكلمة في لسان القرآن عبارة عن الروح الناطقة، كما قال في حق عيسى روح الله: ﴿وكلّمته ألقاها إلى مريم﴾. وفي قوله: ﴿ما نضدت كلمات الله﴾ أي الجواهر الناطقة، فانطيات من النفوس للطيبين، وهم العقول العلوية، وأما الأنفس الخبيثة المغموسة في بحر الطبيعة المنحوسة فهي وإن كانت بحسب الأصل وسنخ النوع من عالم الملكوت، إلا أنها بحسب الانغماس في بحر الطبيعة مغموسة أعينها، منكوسة رؤسها، محبوسة أرواحها: حيث طمست وحبت مكبوسة انبساطها أينما علقت، مغلوقة أبوابها عن عالم الجنان، غير مفتوحة منافذها إلا على أبواب سجون النيران، فإن الخبيثات للخبيثين، والخبيثون للخبيثات ولو لم يكن عالم الأرواح والعقول موجوداً، لم يكن للأجسام والطبائع غاية ونهاية ورجعى ومنتهى، لست أقول لفاعل الماهيات وجاعل النور والظلمات غاية في فعله، كلا بل هو غاية الغايات بلا غاية، ونهاية النهايات بلا نهاية، بل الغاية إنما هو لما سواه من ذوي الفقر والحاجة، افتقر في البلوغ إليه إلى الوسائط والوسائل، فكل من المبادئ المتوسطة غاية في فعله، به يستكمل ويتوسل إليه (تعالى). ويحصل لنفسه زلفى لديه، وهكذا إلى أن ينال روح الوصال. وينجو من ألم القراق والنوبال، والهبوط في مهوى النقيصة والإمكان، وهيولى الآفة والخسران.

فإن غاية في كل شيء هو إحصائه إلى الكمال الثلاثي بحاله، ولو لم يخلق هذا العالم الجسماني الفسيح والفلك الدوار المسيح، إلا لأمر عظيم خطير أعظم من هذا المحسوس المدروس الحقير النقيير، لقصر رداء الجود والفيض دون التمام. ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، ولو لم يكن لكل ذي طبعة غاية، لكان خلق السموات والأرض وما بينهما عبثاً وهباءً ومعتلاً وهزءاً وهواءً، وقد نبه الله (سبحانه) على هذه الدقيقة الجليلة والحكمة العميقة النبيلة، بقوله: ﴿فحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾، ثم رد هذا المقال وزيف نقد هذا الخيال الحسياني الشيطاني، الذي مبناه على إبطال الغايات وجحود الكمالات للطبائع والغايات، وأجل جنبه عن هذا الفعل القاصر بقوله: ﴿فتعالى الله الملك الحق﴾: أي هو متعال عن هذا البهتان الصريح والحسيان القبيح، المستنكر نسبته إلى المعنى الفواغل الداتية الطبيعية، فكيف إلى فاعل الكل، الذي يرجع إليه كل شيء، ويعود وينساق إليه كل غائب ومشهود.

فثبت وتحقق أن لكل خلق غاية، وغاية الخلق والإيجاد إيصال كل واحد إلى كماله، وإبراء كل واحد من مشرب حماله، وهذا مما لاك دقيق أتيق بعكم به على كل شيء بالبرهان، حتى الحجر والمدر، فضلاً عن الحيوان والبشر، بأنه يصل يوماً إلى حضرته ويتلاشى نوره في نور عظمته، وبهذا يثبت العالم الأعلى ثم الأعلى، والمنزل الأشرف فالأشرف، إلى أن ينتهي إلى غاية الكل ونهاية السبل، فإن درجات الوجود وطبقات الكون منازل.

العالم الشبحي المقداري:

هو عالم المثل المعلقة (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٠).

عالم الشهادة:

المقصود من عالم الشهادة عالم الأجسام والجسمانيات، وعالم المادة والماديات، وفي النهاية عالم الحوادث والزمانيات، ويطلقون عليه نارة عالم الملك، وتارة أخرى عالم الناسوت. يقول صدر المتألهين: 'وأعلم إن الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت: وكالقائب بالقياس إلى عالم الروح. ويطلقون عليه عالم الشهادة: لأنه مشهود بالحس والحواس الظاهرة (م.ن. ص ١٥١).

العالم الصغير:

أطلق الفلاسفة على الإنسان العالم الصغير من جهة جامعته الخاصة، كما أطلقوا على العالم الإنسان الكبير بسبب العلاقات الخاصة القائمة بين موجوداته، ثم إن موجودات عالم الشهادة مرتبطة جميعها مع بعضها الآخر ينتفع بعضها من بعض ويؤثر بعضها في البعض الآخر أو يتأثر منه. وارتباطها مع بعضها جعل منها وجوداً واحداً، فجاء كل شيء جميل في مكانه: كأعضاء بدن الإنسان: حيث تعادل الأعضاء والجوارح الظاهرية عالم الشهادة. كما تعادل الأعضاء الباطنية عالم الغيب.

يقول صدر المتألهين (مفاتيح الغيب، ص ٢٧٢-٢٧٤)

وأنظر إلى هيئة العالمين وشكل الإقليمين، عالم الأنفس وعالم الآفاق لترى فيهما عجائب الملك والملكوت، ومفتاحهما هو عالمك الصغير الإنساني، فإنه (تعالى) أراكَ أشراطهما ودلائلها محيوة كلها في ذلك، مخزونة جلها في صفاتك وآياتك، فإنك نسخة وجيزة من كل كتابي الآفاق والأنفس، أما نفسك الناطقة فهي زبدة النموذج من مفصل من عالم الأرواح، وأما صورة هيكلك فهي خلاصة مختصرة من مشروح عالم الأشباح، على ما أخبر الله (تعالى) عن إرادة هذه الآثار بقوله (عز وجل): «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» وبقوله: «في أنفسكم أفلا تبصرون»، وأحسن إيمان النظر في الآيات والأسرار المبثوثة، وتأمل في الحكم المكتوبة في عالم الملك والملكوت، ولا تكن ممن ذمهم الله (تعالى) من المعرضين عن التدبر في آيات الآفاق والأنفس بقوله: «وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم معرضون»، وهم الجهلة والغفلة بل الكفرة الفجرة حقاً وإن كانوا مقربين باللسان ظاهراً خوفاً من السيف، وهرباً من الجور والحيث. ولهذا عقب هذه الآية «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون»، كيف سمي المؤمن مشركاً؟ أي المؤمن في الظاهر مشرك في الباطن، كما قال: «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين»، فإنك إن أحسنت

إدامة النظر فيهما تكون من المحسنين: إذ قد عيبت رأيًا له، والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه وإنما قلنا: عيبدته رأيًا؛ لأن النظر إلى الصنع المحكم من جهة أنه صنع نظر إلى الصانع الحكيم بعينه، سيما صانع حكيم، كل كلي وجزئي عنه وله وإليه وبه، فتتقطن بقول الخليل عليه السلام: حيث حكى الله عنه: «رب أرني كيف تحي الموتى» وقد طلب بذلك رؤية الحق ضمنًا، أدبًا مع الله كما هو عادته. ويقول الحبيب عليه السلام: حيث قال: «رب أرنا الأشياء كما هي» وقد طلب الرؤية له ولأتمته. لما علمنا عليه السلام أن رؤية الصنع والنظر إلى حكمة الكون، نظر إلى الصانع الحكيم، وكما إن غاية الإيجاد لجميع الموجودات هي ذاته (تعالى)، فغاية المعرفة بالأشياء أيضاً عرفان ذاته. وغاية رؤية الصنع بما هو صنع رؤية نفس الصانع. ولهذا جعل الله غاية المعرفة بالأشياء الوصول إليه (سبحانه) في قوله: «سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»؛ إذ كما إنه الغاية الحقيقية للوجود من كونه موجوداً، فهو الغاية الحقيقية للمعرفة والرؤية من حيث هو كونه معروفاً مشهوداً. وتقتطن أيضاً بقوله (تعالى) لحبيبه عليه السلام: «الم تر إلى ربك كيف مد الظل»، وما قال: إلى فعل ربك الذي هو الظل: لأن انتظر إلى الفعل بما هو فعل بعينه نظر إلى الفاعل ولكن انتظر إليه لا من هذا الوجه فهو سبب البعد عنه، والحجاب والحرمان. كما ترى من بعض الناظرين في الأشياء لا على وجهه، كيف يحرمون عن رحيق شراب الحكمة والمعرفة الذي يختص بشربه الناظرون إلى حكمة الأفاق والأنفس، ولذلك بقوا عطشانين يوم القيامة لا ينفعهم لا مع السراب، وقد حرموا عن ماء الحياة الأبدية. قائلين مخاطبين لأهل النظر إلى ربهم: «أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله، قالوا: إن الله حرمها على الكافرين».

العالم الصغير الأدنى: المقصود منه عالم الخيال (رسائل ملا صدرا، ص ٢٤٢).

عالم الصور:

يقصد من عالم الصور عالم الصور المقدارية وعالم الصور الحسية؛ حيث يطلقون على أحدهما عالم العقل، وعلى الآخر عالم الحس (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ١، ص ٢٩٢).

عالم الصور الطبيعية: المقصود منه عالم الطبيعة (الأسفار، ج ٤، ص ١٥٠).

عالم الصور المقدارية: المقصود منه عالم المثل (م.ن. ص ١٥٩).

عالم الطبيعة أو العالم الطبيعي:

قد يراد من العالم الطبيعي تارة ما يقابل العالم الإلهي، وقد يراد منه تارة أخرى ما يقابل المجردات والمقول، وهو عالم الحوادث والزمانيات — عالم الشهادة (المبدأ والمعاد، ص ٢٠٢).

عالم الظلمات:

المقصود منه عالم الأجسام المظلمة وهو مصطلح إشراقي (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٣، ص ١٤٠).

العالم العقلي:

قد يراد من عالم العقل عالم الذهن الإنساني المقابل للعالم الخارج عن الدهن. وقد يراد منه عالم العقول المقابل لعالم الأجسام (م.ن، ج ٢، ص ١٧٢).

عالم العقول المقدسة:

المقصود منه عالم العقول الطولية: أي عالم القضاء الإلهي (ومحل القضاء هو المسمى بأم الكتاب واللوح المحفوظ عن النسخ والتغيير لكونه من عالم الجبروت وعالم العقول المقدسة عن التغيير والزمان) (رسائل ملا صدرا، ص ٢٨٢).

العالم العلوي:

المقصود منه العالم الذي هو ما وراء الفلكيات والكواكب، وقد يراد منه معنى آخر ذكره الخواجة نصير الدين الطوسي: حيث قال: لا يقصد من عالم العلو والسفل، هو العلو والسفل المكاني باعتبار الحسن: لأن كل ما هو محسوس فهو واقع في العالم الأسفل بهذا الاعتبار وإن كان عالياً، بينما العقول واقع في العلو حتى وإن كان واقع في الأسفل عالم العقول.

عالم العناصر: المقصود منه عالم العناصر والمواليد — العناصر.

عالم الغيب:

المقصود عالم العقول والمجردات، الزورية الفاتية عن عالم الشهادة، ويطلق عالم الغيب على عالم الذهن والمعقولات انذهنية والصور المدركة العقلية وعلى عالم العقول والنفوس المجردة، وقد يطلق على عالم البرزخ وعالم الآخرة والغيب المطلق هو المستق الربوبي (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٤، ص ١٠٢).

عالم القدس: المقصود منه عالم المفارقات (الأسفار، ج ١، ص ٦٥).

العالم الكبير:

المقصود من العالم الكبير عالم الوجود بجميع نظامه الكلي والجمالي. وقد يطلقون عليه الإنسان الكبير كما أطلق على الإنسان (بمعنى الحيوان الناطق) العالم الصغير. ويشكل عام، فقد أطلق الرواقيون على الإنسان العالم الصغير. وعلى عالم الوجود العالم الكبير والإنسان الكبير — العالم الصغير.

العالم الكثيف: المقصود منه العالم المادي — «عالم الأجسام».

عالم الكون والفساد: المقصود منه العالم المادي والمُتَبَاع — «الكون».

عالم اللاهوت: هو العالم السرمدى والصق الربوبى — «السرمد».

عالم المتخيلات:

يحمل عالم الخيال أو عالم الصور المتخيلة أهمية خاصة في فلسفة صدر المتألهين. يقول في الشواهد الربوبية عن هذا العالم: '... وعالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم في اشتماله على جميع الصور الملمدة والمؤذية، إلا إنها أشد إلذاذاً وإيلاماً من هذه الأشياء: لأنها أنظف وأقوى، فهي تنقسم إلى جنة السعداء وحجيم الأشقياء، وأما عالم الآخرة المحضه فهو عالم الوحدة والجمعية، فكل كثرة تصل هناك تضمحل لشدة وحدته، وكل ظل وفيه يتلاشى من تلالؤ ضيائه ونوريته يحشر إليه السابقون المقربون لفناء إنيتهم وتحققهم بالوجود الحقاني دون أصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والأسماء لبقاء التفاتهم إلى ذواتهم المنورة بنور الرحمة.

وأما أصعاب الشمال المقيدون لمحبة الشهوات فهم الفازلون إلى مهوى الطبيعة ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيا» (الشواهد الربوبية، ص ٣٢٠ - ٣٢١).

عالم المثل المتعلقة: -- «المثل».

عالم المدبرات النفسانية:

أي عالم النفس. يقول صدر المتألهين: (مفاتيح الغيب، ص ٤٥٣) في ثاني العوالم وهو عالم المدبرات النفسانية.

العالم الثاني عالم النفس، فأول باب انفتح من بحر الجبروت إلى هذا العالم، هو الذي يسمى نفس الكل والروح الأمين واللوح المحفوظ والكتاب المبين. وهو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن. وهو الماء المذكور في قوله: «وجعلنا من الماء كل شيء حي»: إذ هي عين ماء الحياة الفوارية الجارية في عالم الأجسام، السارية إلى سواقي الأجرام، وهو المذكور في قوله تعالى: «خلقكم من نفس واحدة»: إذ كل النفوس منه استعدادها لقبول الكمالات لا ذواتها وحقائقها، ومن مواهب كمالاتها فيض الإلهام، كما إن فيض الوحي من عطايا عقل الكل: لأن الوحي أشرف وأشرف من الإلهام، وإن اشتركا في الإعلام الباطني، وكذا المناسبات الصادقة من فيضها. وهو الماء المذكور في قوله تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها».

وهي تفسير ابن عباس رضي الله عنه هو ماء العلم....

عالم المقدار:

المقصود من عالم المقدار عالم الصور المقدارية الشبحية التي يطلق عليها عالم صور الأشباح. وأعلم إن العالم المثالي هو عالم روحاني وجوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجواهر المجردة العقلية في كونه نورانياً وليس به جسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي؛ لأنه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشئين لا بد وأن يكون غيرهما (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٢، وج ١، السفر الثاني، ص ٤٢، والطبعة الحجرية، ج ٣، ص ٦٣، وج ١، ص ٧) — الأشباح والأشباح البرزخية والمثل المعلقة.

عالم الملك:

المقصود من عالم الملك عالم الشهادة والطبيعة، وقد يراد منه عالم الوجود المطلق والكلي. أما معناه الخاص فهو عالم الشهادة والناسوت والأجسام ويقابله عالم الملكوت (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٤، ص ١٣٢) — الملك.

عالم الملكوت:

المقصود منه عالم الغيب وعالم المجردات، وهو على قسمين: الأول هو الملكوت الأعلى أو عالم المجردات المحضة، والآخر هو الملكوت الأسفل أو عالم الصور المقدارية. ويطلقون على عالم الملكوت الأعلى عالم الملكوت العمالة (رسائل ملا صدرا، ص ١٥١، ٢٨٢).

عالم النفس:

هو العالم المقابل للعوالم الحسية، الجسمية والعقلية (م.ن، ص ١٥١).

العام: الذي يشتمل على أفراد متعددة.

العبث:

العبث هو العمل المهمل الذي لا فائدة فيه. ويطلق العبث أيضاً على العمل المجهول الفائدة. وأما من الناحية الفلسفية فالعبث عبارة عن الفعل الذي يكون مبدأه الأول هو التخيل من دون فكر وقوة شوقية، وهنا لا يتطابق المبدأ البعيد والمتوسط مع القوة العاملة أو المبدأ الأقرب للعمل في الغاية.

يقول البعض: إن فعل العبث هو الذي لا غاية له بينما لا يوجد أي عمل لا غاية فيه، إلا أنه قد تكون الغاية في فعل ما هي ما إليه الحركة الموجود في جميع الأفعال الموجودة، وقد تكون الغاية في ما لأجله الحركة التي قد ينتهي الفعل إليها. على كل الأحوال، إذا كان

المبدأ الأول للفعل هو التخيل من دون أن ينضم إليه فكر وروية أو أية ملكة نفسانية أو خلقية فإن هذا الفعل يقال له عادة، وهذا خلافاً لعقيدة ديمقراطيس وأتباعه القائلين بالاتفاق والتكرين لوجود الغاية في جميع الأفعال والحركات—الغاية ومبادئ الفعل العامة والفاعل وأقسام الفعل (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥١).

عجب الذنب:

وضحنا في محله أنه بعد تلاشي البدن يبقى منه شيء أطلق عليه البعض الأجزاء الأصلية: حيث حلوا إشكال حشر الأجساد عن هذا الطريق. وقد جاء في الأحاديث التعبير عن هذا الشيء الباقي بمجب الذنب. وهناك الكثير من الأقوال حول ماهية هذا الأمر. فقال البعض: إنه الأجزاء الأصلية. وقال آخرون: إنه الهولى. وقال البعض أيضاً: إنه النفس. وقيل أيضاً: هو جوهر فرد. وقيل أيضاً: هو أعيان الجواهر الثابتة. وقال صدر المتألهين: إن الشيء الباقي هو القوة الخيائية المنفصلة الذات عن البدن يكون آخر نشأة من الأول وأول نشأة الثاني (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣٤٨، والمشاعر، ص ٤).

العدم:

العدم هو التلاشي ويقابل الوجود. وللوجود اعتباران: الأول هو الوجود المطلق، والثاني هو مطلق الوجود، والعدم المطلق هو الذي يقابل الوجود المطلق، ومطلق العدم هو الذي يقابل مطلق الوجود. أما مفاد الأول فهو سلب الوجود المطلق، ومفاد الثاني سلب مطلق الوجود. والسلب البعث المحض في مقابل عدم الملكة وعدم شيء (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣٤٨).

يقول صدر المتألهين: إن العدم في نفسه ليس إلا أمراً بسيطاً ساذجاً متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل، إلا من جهة ما يضاف إليه وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متميزة في ذاتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها، ولا حصص من السلوب متكررة لمسؤوليات متعددة، بل كل ما يقع في بقعة العدم وكنم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات، وكما إن المعدوم في ظرف ما ليس بشيء، فيه، وكذلك العدم. وإنما التمايز في الأعدام باعتبار الملكات، فالعقل يتصور أشياء متميزة في ذاتها أو في عوارضها: كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والزند، ويضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزاً عن عدم المعلول ومختصاً من جملة الأعدام بالعلة له، ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنه يباقي وجود المشروط، وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بأنه يصح وجود الضد الآخر، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم، بل ليس عدم وعدم معدوم ومعدوم والوهم: حيث يجد اليد متميزة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا

عدم العلة:

المشهور بين الفلاسفة إن عدم العلة علة للعدم، وكما إن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، فعدم العلة يستلزم عدم المعلول. يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ١ والسفر الأول، ص ٢٥٠ - ٢٥١)

اعلم إن عدم بما هو عدم لا يكون معقولاً كما لا يكون موجوداً لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل امر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات، كذلك يضع للأمور الباطلة الذات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها.

ثم اعلم إن الأشياء العدمية والأمر الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل إلا بما تضاف هي إليه، فالعدم انتقيد بشيء ما إنما يعقل ويدرك في العقل بسبب ذلك الشيء، ويصح لحق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل، فيصح أن يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الأحكام والأحوال، فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول، ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة، وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال.

وتحقيق ذلك إن عدم العلة إذا صار متصوراً صح الحكم عليه بالعلية من جهتين: من جهة أن وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوماً عليه بالعلية وإن لم يكن مطابقاً للحكم... ومن جهة أن نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه. وأما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست إلا من الجهة الأخيرة، فعلية أحد العدميين للأخر يكون في كلا المنطوقين العلم والعين، وعليه الآخر أنه في أحدهما وهو العلم دون العين، فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصية علة والآخر بخصوصية معلول، وإن كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل، وأما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سبباً لارتسام الآخر.

العدم المجامع:

المنقصود من عدم المجامع هو مسبوقية الوجود بالعدم الذاتي، وبعبارة أخرى، الإمكان الذاتي الذي هو ليس محضاً من جهة ذاته هو وجود من جهة علته، وفي النتيجة الحدوث الذاتي مسبوق بالعدم المجامع، أو أن يقال، إن عدم المجامع هو أن توجد مع مرتبة عدم المجامع مع الوجود وهي عبارة أخرى عن الإمكان الاستعدادي الذي يجتمع مع مرتبة خاصة من الوجود في نفس الوقت الذي يكون فيه بالقوة، وقيل: إن عدم المجامع عبارة عن الإمكان الذاتي الذي هو من لوازم الماهيات: أي الذي يمتلك عدم الاقتضاء المحض

العدم المطلق:

العدم المطلق هو الذي يقابل عدم المنفعة التي تمتلك شأنية الوجود ————— المقابل.

العدم المقابل:

يطلق العدم المقابل على مسبوقية الزمانيات بالعدم الزماني، ويقابل العدم المجامع. وبشكل عام، المقصود من العدم المقابل هو العدم الزماني؛ حيث لا تجتمع المراتب الزمانية مع بعضها الآخر. وقد أطلق عليه العدم الفكري في السلسلة العرضية.

عذاب الآخرة:

تعتبر مسألة كيفية العذاب ومحلّه في الدنيا الأخرى من إحدى أهم المسائل الكلامية. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

”الإشراق الثامن: في تعيين محلّ الآلام واللذات في الدنيا والآخرة لينكشف لدوي

البصيرة: أن المحشور في القيامة أي شيء من الإنسان

اعلم إن الجوارح والأعضاء يستعذب جميع ما يطرأ عليها من أنواع الآلام. ولهذا سمي عذاباً: لأنها تستعذبه كما تستعذب ذلك حزمة النار. وليس كل من دخل دار التعذاب والعقوبة معذباً معافاً، بل ربما كان مستعذباً: كالدنة والزبانية وأهل السجون والأوثان وكذلك قوى الجوارح: حيث جعلها الله محلّ الانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها وتسخرها بأمر الله. والآلام يختلف عليها بما يراه في ملكها وموضع تصرفها وبما ينتقل إليه المدركات من الحواس والمشاعر. وكذا النفس الناطقة التي هي محلّ المعرفة والحكمة سعيدة في الدنيا والآخرة لا حظ لها في الشقاء: لأنها ليست من عالم الشقاء، إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كآداب، وليس للناطقية إلا المشي بها على الصراط المستقيم. فإن أجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذنوب المرتاض. وإن أبت فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردّها إلى الطريق حرنت عليه وجمعت وأخذت يميناً وضماً لإفراطاً وتقريعاً لقوة راسها. فإذا انكشف هذا فند علم أن المستحق للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب، كما يضرب الراكب دابته إذا جمعت وخرجت عن الطريق الذي يريد صاحبها المشي عليه.

الآن ترى إن الحدود الشرعية في الزنا والسرقه والفرية إنما محلّها النفس الحيوانية، وهي التي يحس بأنم القتل وقطع اليد وضرب الظهر، فقامت الحدود بالجسم وقام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة.

وأما النفس الناطقة فهي على شرفها مع عالمها في سعادتها دائمة وهي منفوخة من روح الله وليست هي موجودة هي أكثر الناس.

وأما الحيوانية فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلوة، أو شقيماً فكانت جموحة عاصية. فالمطيعة تمرح يوم الآخرة في مراتع الجنان، والعاصية تعاقب حتى تصير منقادة.

وأما الأعضاء والجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم في جهنم. مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله ممجدة مطيعة دائماً لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما في الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم لإحساسه في نفسه بالألم وليس كما تخيله إنما هو التألم بما تحمله إليه حاسة الجراحة من صورة ما يكرهه، ألا ترى أن المريض إذا نام وهو حي والحس عنده موجود والجرح الذي يتألم به في يقظته موجود في العضو ومع هذا لا يجد الألم؛ لأن الواحد للآلام قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ المريض: أي رجع إلى عالم الشهادة ونزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام، فإن بقي في البرزخ على ما يكون عليه إما في رؤيا مفزعة فينال أو في رؤيا حسنة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم أو الألم؛ حيث انتقل وهكذا حاله في الآخرة فتبصر بما قلناه وتبصر بما نوردناه (الشواهد الربوبية، ص ٣٣٠ - ٣٣٢).

الإشراق الرابع: في الإشارة إلى عذاب القبر بما ذكره بعض علماء الإسلام.

كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لراه مشحوناً بأنواع المؤذيات والسباع، مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب. وهي التي لا تزال تفتقرسه وتنهشه إن سهى عنها لحظة، إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف الغطاء ووضع في قبره غايبها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه الحيات والعقارب قد أهدقت به، وإنما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية، فإن لكل معنى صورة تناسبه. وفي الحديث عنه ﷺ: إنما هي أعمالكم ترد إليكم. فهذا عذاب القبر إن كان شقيماً، ويقابله إن كان سعيداً.

فبالوت تتجرد النفس عن البدن وليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية، وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الإنسان المتيقن الذي مات على صورته كما كانت في الرؤيا تشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها وتشاهد الأمور مشاهدة عيان بحسها الباطني، فتري بدنهم مقبور وتشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقّة، وهذا عذاب القبر، وإن كانت سعيدة فتتخيل ذاتها وصور أعمالها وتنانع ملكاتها وسائر المواعيد النبوية فوق ما كانت تعتقدها من الجنات والحدائق والصور العين والكأس من العين، وهذا ثواب القبر.

فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذابه وثوابه ما ذكرناه (الشواهد الربوبية، ص ٢٨٦-٢٨٧).

العرش:

هو السرير، سقف البيت، السقف الرفيع، سقف الرواق، البحر الواسع، الدولاب والفلك، وعند الفلاسفة هو سقف فلك الأفلاك، وعند المعراء العرش محل استقرار الأسماء الإلهية.

العرض:

العرض عبارة عن الموجود الذي يكون وجوده هي نفسه عين وجوده لغيره وفي غيره العرض هو موجود في شيء، غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه؛ كالبياض والسواد وغيره؛ حيث يكون وجودهما لأنفسهما عين وجودهما لغيرهما (الأسفار، ج ١، ص ٢٧٩، وج ٤، ص ٢٣٢).

وبشكل عام، العرض موجود كلما وجد في الخارج فإن وجوده سيكون في موضوع، والمقولات العرضية تسعة: الفعل، الانفعال، الأثر، المتى، الكيف، الكم، الوضع، الملك والإضافة ————— الجوهر والمقولات العشر وكل قسم من أقسام العرض.

العرض إما لازم أو مفارق، عام أو خاص، ذاتي أو غير ذاتي. العرض اللازم هو الذي يستحيل انفكاكه عن معروضه: كالكتابة بالقوة للإنسان، ويقابله العرض المفارق الذي يمكن انفكاكه عن معروضه، سواء زال بالفعل أو بالقوة، وسواء كان زواله سريعاً أو بطيئاً.

العرض الذاتي هو العرض الذي يكون منشأه الذات وهو من لواحق عوارض ذات الأشياء: كالتعجب اللاحق والعارض على الإنسان وهو عرض خاص أعم من أن يكون لحوقه من دون واسطة: كالتعجب، أو مع الواسطة: كالضحك الذي يكون بواسطة التعجب انعارض للإنسان.

والعرض العام يشتمل على عدة أنواع، ويقابله العرض الخاص ————— المعارض (الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٣، وج ٥، ص ٨٥، وج ١، ص ٦٣).

العشق:

العشق هو الميل المفرط وفراط الحب والصداقة، ومشتق من العشقة وهي نبات تلتف حول الشجرة تمتص مائها فيصير ورقها أصفر، وتقع أوراقها حتى تصبح الشجرة باسفة. وبشكل عام، العشق هو تعلق القلب والحب الزائد.

مسألة العشق واحدة من المسائل الهامة التي تناولها الفلاسفة، أمثال أفلاطون والأفلاطونيون الجدد وفلاسفة الإشراف والإيرانيون بالبحث والتدقيق، وقد تناولها صدر

المتألهين أيضاً وبحث هي عشق الموجودات وشوقها للوصول إلى الكمال والمعشوق الحقيقي: أي ذات الحق (تمالي)، يقول صدر المتألهين: (المصدر نفسه، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٤٧-١٤٩)

اعلم إن الله (سبحانه) قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالاً، وركّز في ذاته عشقاً وشوقاً إلى ذلك الكمال وحركة إلى تكميمه، فالمعشوق المجرد عن الشوق يختص بالفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من أعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال. وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق إرادي بحسبه أو طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما، ثم حركة تناسب ذلك الميل إما نفسانية أو جسمانية، والجسمانية إما كيفية كما في المركبات الطبيعية أو كمية كما في الحيوان والنبات خاصة، أو وضعية كما في الأفلاك، أو أبنية كما في العناصر.

والبرهان على ذلك، إنك قد علمت أن الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ، ومقابلته وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه، وعلمت أن الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حنوداً ودرجات، وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات وأجناسها وفصولها، فالوجود في نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل والأتم والأشد والأضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال، ولكل واحد من الموجودات المعلولة نصيب من ذلك الكمال فاتّض منه وله نقص بحسب حده في المعلولة، فإن حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا تقتضي النقص ولا التناهي والتجدد: إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة. فقد ثبت أن النقص والتناهي من لوازم المعلولة: إذ المعلول لا يمكن أن يساوي علته في مرتبة الوجود والالتم فيكون أحدهما بالعلية أبلى من الآخر.

فإذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والمعشوق الالهي والعناية الربانية، ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك، فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل ما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه وإدامته بما هو تمامه وكماله. فالمعلول لا يدوم إلا بعلته لكونها كماله وتمامه، والحرارة لا تتحفظ ولا تدوم إلا بحرارة أقوى منها، والنور لا يكمل إلا بنور أقوى منه، العلم الناقص الظني لا يتم حتى يسير يديناً دائماً لا يزول إلا ببرهان عقلي، كل ناقص ينفر عن نقصه وينزع منه إلى كماله ويتمسك به عند نيله، فيكون كل شيء، لا معالة عاشقاً لكماله مشتاقاً إليه عند فقد. فالمعشوق حاصل للشيء دائماً سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال.

وأما الاشتياق والميل فإنما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال، ولذلك كان المعشوق سارياً في جميع الموجودات، والشوق غير سار في الجميع، بل يختص بما يتصور في حقه الفقد، ونحن قد بيّنا مراراً أن الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها: لأننا بيّنا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة... (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٥٠-١٦٤).

وقال صدر المتألهين أيضاً في بحث طویل:

اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته، وأنه حسن أو قبيح، محمود أو مذموم، فمنهم من ذمه وذكر أنه رذيلة وذكر مساوته وقال: "إنه من فعل البطالين والمعطلين". ومنهم من قال: إنه فضيلة نفسانية. ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله وأسباب معانيه وغاياته. ومنهم من زعم أنه مرض نفسي. ومنهم من قال: إنه جنون إلهي، والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الأنيق وملاحظة الأمور عن أسبابها أن هذا العشق لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التي تترتب عليها المصالح والحكم، فلا بد أن يكون مستحسناً محموداً لاسيما وقد وقع من مبادئ فاضلة لأجل غايات شريفة.

وأما المبادئ، فلأننا نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة والآداب والرياضيات - مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة - غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشأه استحسان شمائل المحبوب. ونحن لم نجد أحداً ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالياً عن هذه المحبة في أوقات عمره.

وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تآديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية: كالنحو واللغة والبيان وغيرها، والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والأشعار اللطيفة الموزونة والنفحات الطيبة وتعليمهم القصص والأخبار والحكايات الثمينة. فإن الأطفال والصبيان إذا استقنوا عن تربية الآباء فهم محتاجون إلى تعليم الأساتذة والمعلمين. وحسن توجههم وانفتاحهم إليهم بنظر الإشتاق والتعطف، فمن أجل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشفاً ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون داعياً لهم إلى تآديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة، وإيصالهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم. وإلا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في أكثر الظرفاء والعلماء عبثاً وهباءً، فلا بد من ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة غير القاسية.

ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة انفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات. ولعمري إن هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنيوية إلا هماً واحداً: فمن حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق إلى رؤية جمال إنساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله: حيث أشار إليه بقوله «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، وقوله «ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين». سواء كان المراد من الخلق الآخر الصور الظاهرة الكاملة أو النفس الناطقة: لأن الظاهر عنوان الباطن، والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة.

ولأجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبداء إفراط الشهوة الحيوانية معدود من جملة الفضائل وهو يرقى القلب ويذكر الذهن وينبه النفس على إدراك الأمور الشريفة. ولأجل ذلك أمر المشايخ مرديهم في الابتداء بالعشق، وقيل: 'العشق العفيف أوفى سبب في تلطيف النفس وتوير القلب'. وفي الأخبار: 'إن الله جميل يحب الجمال'. وقيل: 'من عشق وعف وكنم ومات مات شهيداً' (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٧٤).

وتفصيل المقام: إن العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي ومجازي، والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله. والمجازي ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني. والنفساني هو الذي يكون مبداء مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق؛ لأنها آثار صادرة عن نفسه. والحيواني هو الذي يكون مبداء شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية، ويكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه وأشكال أعضائه؛ لأنها أمور بدنية. والأول مما يقتضيه لطافة الحب وصفاته، والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه.

لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام أن هذا العشق وإن كان معدوداً من جملة الفضائل، إلا أنه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية. ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الإطلاق في كل وقت. وعلى كل حال من الأحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في أواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة وإخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية.

وأما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل الباطلين الفارغي الهمم؛ فلأنهم لا خير ذلهم بالأمور الحفية والأسرار اللطيفة ولا يعرفون من الأمور إلا ما تجلى للحواس وطهر للمشاعر الظاهرة، ولم يعلموا أن الله (تعالى) لا يخلق شيئاً في جيلة النفوس إلا لحكمة جليلة وغاية عظيمة.

ثم تابع صدر المتألهين البحث قائلاً:

اعلم إن محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف. وذلك أن كل قوة من القوى لا تستكمل إلا بما يجانسها ويشاكلها، فالقوة الباصرة لا تشاق إلا إلى الألوان والأضواء؛ لأنها من جنسها.

ثم إن الإنسان من جملة المكنونات كأنه ذات مجموعة من جميع ما هي العالم من الأنواع والأجناس على وجه الاستعداد والقوة؛ بمعنى أن كل جنس من أجناس الموجودات وطيفة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال، وكل ناقص مشتاق إلى كماله، فالإنسان يشاق بكماله إلى ما هو جامع لكل الكمالات بالإمكان العام ولا توجد كمالات الأشياء كلها على وجه التمام إلا في

حق الباري لما له من الأسماء الحسنى.

فعلم أن العشق الجامع لكل معشوقات الأشياء على ثلاثة أنحاء: الأكبر والأوسط والأصغر، فالعشق الأكبر عشق الإله (جل ذكره)، وهو لا يكون إلا للمتألهين الكاملين. والأوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائماً في خلق السموات والأرض. والأصغر عشق الإنسان الصغير لكونه أيضاً أنموذجاً مما في العالم الكبير. وقال حول اختلاف الناس في المحبوبات:

اعلم إنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات، مثل الاختلاف الذي يوجد في أفراد البشر؛ وذلك لأن المادة الإنسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال إلى أي صورة من الصور والاتصاف بأي صفة من الصفات، وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية إلى أعلى درجات الملائكة المقربين، فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية. ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس الغضبية. ومنهم من كان في منزل الشياطين، ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الأجناس الأربعة أنواع كثيرة خير محصورة.

وقد علمت أن محبوب كل أحد ما يماثله ويشابهه، وأن الله (تعالى) قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على أتم الحالات التي تخصها. وأتم حالات النفس الشهوانية أن تكون موجودة أبداً تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود أشخاصها من غير عائق ولا منفص، فهي أبداً عاشقة للأكل والجماع لا غير، وهكذا من أتم حالات النفس الغضبية أن تكون موجودة رتبسة على غيرها غالبية على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منفص فهي أبداً عاشقة للقهقير والانتقام.

ومن أتم حالات النفس الشيطانية أن تكون مكارة محيلة جربزة كذوبة مظهرة للأمور على غير ما هي عليه، شأنها التدليس والتبليس بإبراز المقدمات الباطلة في صورة الحق وإظهار الأكاذيب الواهية بهيئة الصدق. فهي أبداً عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والأمانى الباطلة، كما قال (تعالى) في صفة الشيطان: ﴿يَعْدُهُمْ وَيَمْنِيهِمْ وَمَا يَعْدُهُم الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ١٧٥-١٨٤).

العضو البسيط:

المقصود من الأعضاء البسيطة الدماغ القلب والكبد؛ حيث يطلقون على كل واحد منها العضو البسيط (الأسفار، ج ٩، ص ٧٦).

العفة:

العفة واحدة من الكيفيات النفسانية ومن أقسام الخلقيات، قالوا في تعريفها: هي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود؛ حيث يشكل الخمود والفجور طرفي العفة والرذيلة (الأسفار، ج ٤، ص ١١٦).

العقل:

تمتلك كلمة العقل من الناحية اللغوية عدة معاني منها: 'فهم الشيء'، يعقله 'مقلًا': أي فهمه وأدركه وتدبر فيه وفيدم، يقال عقل البعير: أي قيده، 'العقلة': أي العقال والقيد، وهو ضد الجهل، 'أضد الحماقة'، أما مشتقاته فكثيرة منها: تعقل: أي 'تكلف العقل'، وأعقول: نبات يقات به البعير، 'والعقل' هو ما يربط به رأس الحيوان، وقد يأتي المعقول بمعنى العقل أيضاً.

العقيلة: النساء المخدرات.

عقيلة القوم: رئيس القوم وكبيرهم.

عقائل الإنسان: أي نساءه، أمواله وثرواته.

عاقول البحر: موج البحر.

عقل الدواء بطلنه: أي أغلق الدواء بطلنه.

الغلام يعقل عقلاً: أي إن الصبي وصل إلى مرحلة الكمال والعقل وأصبح عاقلاً.

الوعل عقل عقولاً: أي اعتلى الجبل وصعد إلى قمته.

عقل له دم: أي إن صاحب الدية تركها.

أعقل الرجل: أي وجبت عليه زكاة سنة.

تعاقل الرجل: أي الرجل الذي يعتقد بنفسه حكيماً.

اعتقل لسانه عن المجھول: أي حفظ لسانه عن قول ما لا يعلم.

عقول: يطلق على الشخص الذي يتلقى الأمور ويدركها، ويطلق أيضاً على الدواء المسكن للبطن.

عقيل: أي معقول.

أعقل: أي صاحب عقل كبير.

عقال: مريض يعرض أقدام الأحصنة يؤدي إلى انقباضها.

عقال: نبات يسمى 'السعدانة'.

عاقلة: أي الماشطة، والمرأة الذكية.

عقلت المرأة شعرها: أي سرحت شعرها.

وهم على معاقلمهم الأولى: أي ما زالوا على ديات عهد الجاهلية.

عاقلة الرجل: أي أقاربه (كنز اللغة والعلوم، وتهذيب الأسماء واللغات، وجمهرة اللغة والبستاني).

وجاءت كلمة العقل في القرآن الكريم: بمعنى المهم والإدراك: ﴿ثم يحرقونه من بعد ما عجلوه﴾ (البقرة / ٧٥)، ﴿أفلا تعقلون﴾ (البقرة / ٧٦)، ﴿لعلكم تعقلون﴾ (البقرة / ٢٤٢) ﴿ولقد تركنا منها آية بيّنة ليقوم يعقلون﴾ (العنكبوت / ٣٥)، ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت / ٢٤)، ﴿بل أكثرهم لا يعقلون﴾ (العنكبوت / ٦٣)، ﴿أفلا يعقلون﴾ (يس / ٦٨)، بالإضافة إلى آيات أخرى.

وهناك العديد من الإطلاقات لكلمة العقل جاءت في الروايات منها: التقوى. أما العقل فمن اتقى الله عقل، والعلم عقل عنه: أي أخذ عنه العلم، وهو ضد الجهل (الوافي. ص ٢٤).

وقبل أن نتعرض لتوضيح كلمة العقل في العرف والفنون المختلفة، من الضروري التعرف على معناها في الفلسفة.

استعملت كلمة العقل في الفلسفة في معنيين: الأول هو الجوهر المستقل بالذات وبالفعل: حيث يشكل الأساس لعالم ما وراء الطبيعة وللعالم الروحاني، وقد ذكروا أن العقل هو كل جوهر مجرد مستقل ذاتاً وفعلاً، وهكذا معنى يراد به المصادر الأول والثاني.... أما المعنى الثاني للعقل فهو النفس التي أطلق عليها تعابير مختلفة باعتبار مراتبها، فتقيل: العقل بالقوة وبالملكة وبالفعل وبالمستفاد.

وبشكل عام، حصر الفلاسفة الموجودات في عشرة مقولات حين تفكيكهم إياها عن بعضها، تسعة مقولات عرضية وواحدة هي الجوهر، والجوهر خمسة أقسام: المادة والصورة والجسم؛ حيث إن هذه الثلاثة جواهر مادية ذاتاً، أما القسمان الآخران فهما النفس والعقل المجردان ذاتاً. النفس جوهر مجرد ذاتاً وهي تحتاج إلى المادة في العقل، والعقل جوهر مجرد ذاتاً وفعلاً. والمقصود من هذا الجوهر هو العقل الأول الذي جاء فيه أن أول ما خلق الله العقل الذي يؤلف العالم الماورائي، أما العقل الإنساني الحاكم على سلوك الإنسان وتصرفاته، فإنهم يطلقون عليه النفس. وبشكل عام، عرفوا العقل بأنه الجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً.

ففرّق الفلاسفة منذ القديم بين المجردات والماديات واعتقدوا بوجود قوة أخرى في هذا العالم غير الوجود المادي والمحسوس تشكل المبدأ للشعور والإدراك والإرادة. إذاً، هذه القوة ليست مادية ولا جسمانية. ثم إن للمجردات مراتب ودرجات وأقسام متنوعة أطلقوا عليها: الروح والنفس والعقل.

واعتقد الفلاسفة أيضاً بوجود المجردات والعقول الطولية والمرضية بحكم قاعدة العلية والتناسب بين العلة والمعلول، وأن الفيض ينزل من الأعلى إلى الأسفل.

يقول أنكساكورس بوجود قوتين في عالم الوجود تدور حولهما مسائل الوجود والفساد هما متضادتان. أما هاتين القوتين فعبارة عن: الحب والنفور. ثم إنه يعتقد بوجود العقل المجرد بالإضافة إلى الحب والنفور سهمته حفظ النظم الكلي في العالم. والظاهر إن مقصوده من العقل ذات الله (تعالى).

يعتقد أبقلس بوجود عالمين: الأول عالم الصفة، والآخر عالم الكدورة (رسائل ملا صدرا، ص ١٠٣).

يعتقد أرسطو أن الله (تعالى) علة للإنانيات العقلية الدائمة وللإنانيات الدائرة، ويعتبر أن الأشياء الدائرة الحسية قائمة بالأشياء العقلية التي هي من إبداع الحق (الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٨).

قسم أرسطو العقل إلى ثلاثة أقسام: العقل الهيولاني، العقل بالملكة، والعقل الفعال (رسائل ملا صدرا، ص ٣٤٩).

يوضح أرسطو أن لكل حيوان عقلاً مفارقاً يكون في بعضها يظهر من البعض الآخر، وفي البعض خفي وفي الآخر أكثر خفاءً، ذلك لاختلاف هذه الموجودات، فبعضها أكثر نورية وبعضها في المرتبة الأولى وغيرها في الثانية... بعضها إلهي، وبعضها ناطق، وبعضها غير ناطق، كل هذا بناءً على قربها وبعدها عن العقول الشريفة.

ويقول: إن كافة الموجودات موجودة في عالم العقول بالوجود العقلي.

لنفس الإنسانية قوتان: الأولى هي القوة العالة، والآخرى هي العامة، والقوة العاملة للنفس غير منفكة عن القوة العالة، والعكس صحيح.

وينقل صدر المتألهين رأي الاسكندر الافروديسي حول العقل ويقول: (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٤٢٨ - ٤٣٢)

العقل على ثلاثة أضرب: أحدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني: أعني به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه، ولكن إذا كان وجود الهيولي إنما هو في ذاته يمكن أن يصير من طريق الإمكان نفسه كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه، فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني شأن العقل أيضاً الذي لم يعقل، إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هيولاني، وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل، إلا إنه قد يمكن فيه أن يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلها...

وللعقل ضرب آخر وهو الذي صار يعقل، ونه ملكة أن يعقل وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذي فهم ملكة الصناعات...

وأما العقل الثالث فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة.

العقل بالقوة: هو المرحلة الأولى في العقل النظري، وقد يطلقون عليه الهيولاني.

العقل العملي: يطلق العقل العملي عادة على قسم من الحكمة العملية. يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٣٦٨)

في مراتب العقل العملي للإنسان:

وهي أيضاً منحصرة بحسب الاستكمال في أربع: الأولى تهذيب الظاهر باستعمال الشريعة الإلهية والآداب النبوية. والثانية تهذيب الباطن وتطهير القلب من الأخلاق والملكات الردية الظلمانية والخواطر الشيطانية. والثالثة تنويره بالصور العلمية والمعارف الحقّة الإيمانية. والرابعة فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر والالتفات عن غير الله إلى ملاحظة الرب (تعالى) كبريائه وهي نهاية السير إلى الله على صراط النفس الآدمية، وبعد هذه المراتب منازل ومراحل كثيرة ليست أقل مما سلكها الإنسان فيما قبل، ولكن يجب إثارة الاختصار فيما لا يدرك إلا بالمشاهدة والحضور لقصور المشاهدة والتعبير عن بيان ما لا يفهم إلا بالنور، فإن للكاملين بعد المسافرة إلى الله ووصونهم أسفاراً أخرى بعضها في الحق وبعضها من الحق. لكن بالحق وحوله وقوته، كما كان قبل تلك بقوة القوى وأنوار المشاعر وإن كانت هي أيضاً بهداية الحق وجوده وتطهه لمن يشاء. لكن الفرق بين الحالين مما لا يخفى ولا يحصى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

العقل الفعال:

ما هو العقل الفعال؟ قيل عند البحث عن نظام الخلق وترتيبه: إن العقل الفعال هو العقل العاشر في سلسلة العقول الطولية. وطبعاً فإن جميع العقول فعالة لكنهم أطلقوا على العقل العاشر العقل الفعال. باعتباره حاكماً على الموجودات الجسمانية: حيث أوكل إليه التأثير على الأجرام الفلكية والكواكب والأجسام. يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٤٥ وما يليه).

أعلم إن للعقل الفعال وجوداً في نفسه ووجوداً في أنفسنا. فإن كمال النفس وتعام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه، فإن ما لا وصول نشي إليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء.... إن وجودات العقول الفعالة لظلال لوجوده (الحق) ووحدتها مثل لوحده. فسمعتها وجمعيتها أنموذج لسمعته إليه فلها الأولية بأوليته، والأخيرة بآخريته، كما إنها موجودة بوجوده لا بإيجاده، باقية ببقائه لا بابقائه: لأنها كما علمت بمنزلة أشعة نوره ولوازم هويته. ثم إن النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا.

وتابع صدر المتألهين قائلاً:.... إن في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه من الصور المجردة والجواهر العقلية، وهم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع. وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصور الإلهية: لأنها علومه التفصيلية التي بواسطتها تصدر الأشياء الخارجة، ولا شك أن أليقها وأنسبها في أن يعتي تكميل النفوس

الإنسانية هو أبوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس، وهي كثير من الآيات القرآنية تصريح بأن هذه المعارف هي الناس وهي الأنبياء (ع) يحصل بتعليم الملك والهامه وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالنا العلمية من المتخيلات المحسوسة: إذ حصل في قوة خيائنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات المعاني الكلية ولكنها في أوائل الأمر مبهمة الوجود ضعيفة الكون فإذا اكمل استعداد النفس وتأكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة أشرق نور العقل الفعال عليها فيجعل النفس عقلاً بالفعل ويجعل مدرجاتها ومتخيلاتنا معقولات بالفعل، وفعل العقل الفعال هي النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة.

وقال أيضاً: ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء...

العقل النظري:

المقصود من العقل النظري هو النفس. يمتلك العقل النظري مراتب متعددة تبدأ من الهيولي لتنتهي بالمتجرد الكامل. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

"الإشراق التاسع: في أولى مراتب العقل النظري

وهي ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوها من كل صورة.

وهذا يقال لها: العقل الهولي ولاني؛ إذ لها في هذه المرتبة وجود عقلي بالقوة، كما إن للهيولي الأولي وجوداً حسيماً بالقوة، فجوهرية النفس في أول الكون؛ كجوهرية الهيولي ضعيفة شبيهة بالعرضية، بل أضعف منها؛ لأنها قوة محضة.

حكمه عرشية:

ولعلك تقول: هي عالة بذاتها ودمواها علماً فطرياً غير مكتسب. فكيف يكون في أصل الفطرة قوة محضة؟

فاسمع: إن فطرة الإنسان غير فطرة الحيوان بوجه، فأخر فطرة الحيوان أول فطرة الإنسان لاختلاف الفطر والنشآت وكلامنا في مبدأ نشوء الإنسان بما هو إنسان: أي جوهر ناطق فله قوة وجود تخصه، وكما لية يجسبه ولعلمه أيضاً قوة وكما لية، فعلمه بذاته وبالأشياء عين وجود ذاته ووجود الأشياء لذاته: لأن وجوده وجود عقلي، والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلا أمراً عقلياً، فممتد كان وجوده بالقوة كان معقوله أيضاً بالقوة، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوة علم بالذات وبالغير، وكلما كانت القوة العاقلة أشد فعلمية كانت معقولاتها أشد تحصيلاً وأقوى وجوداً، وكلما كانت أضعف تجوهرأ كانت هي أضعف وأخفى. وكما إن النفس ما دامت حاسة تكون مدرجاتها أموراً محسوسة،

وما دامت متخيلة أو متوهمة تكون هي متخيلات أو موهومات، فما دامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفصلة عن أحواله وآثاره كانت معقولاتها بالقوة؛ كالصور الخيالية المخزونة من الإنسان والحيوان والفلك وغيرها مما لا ينفك في وجوده الخارجي عن الموارض المادية في آلة الخيال مع إمكان تجردها في اعتبار الذهن وجواز وجودها نحواً عقلياً؛ كالصور المفارقة الأفلاطونية. فكذا القوة العاقلة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنية، بل هي صورتها الحسية ومبدأ قواها البدنية ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالمعقول الفعالة والانفصال عن القوى المنفصلة التي شأنها التحريك القوي والفعل التجديدي الانفعالي. فحال العاقل والمعقول في جميع الدرجات واحد.

فالنفس ما دامت عقلاً بالقوة كانت معقولاً بالقوة ومعقولاتها معقولات بالقوة، وإذا صارت بالفعل صارت هي أيضاً كلها بالفعل، فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوة والاستعداد، ثم من باب التخيل والتوهم كسائر الحيوانات في إدراك ذاتها وأكثر النفوس الإنسانية لا يتجاوز هذا المقام.

وأما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل فإنما يقع في قليل من الأيام بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمي المختص بالحكماء الراسخين (الشواهد الربوبية، ص ٢٠٢-٢٠٣).

ويقول في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ١١٧)

العقل الهولاني إلى العقل بالفعل، فكذلك هو عقل من جهة أن الصور الهولانية التي هي معقولات بالقوة إنما تصير معقولة بالفعل: لأن هذا العقل يجردها ويخرجها من الهول التي كان وجودها بسببها بالقوة، فيجعلها هو معقولة، فحينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولاً وعقلاً، ولم يكن من قبل هكذا: لأن العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصور المعقولة، فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق، إذا عقلت صارت عقلاً: لأنه كما أن العلم الذي هو بالفعل إنما هو للمعلوم الذي هو بالفعل، والمعلوم إذا صار بالفعل كان علماً ومعلوماً، وكما أن وجود المحسوس بما هو محسوس نفس وجوده للجوهر الحاس، فكذلك وجود المعقول بما هو معقول وموجوديته نفس وجوده للقوة العاقلة، فالقوة الهولانية عندما صارت عقلاً بالفعل تصير عين الأشياء المعقولة، ولا شبهة في أن الأشياء المعقولة وجودها أفضل الوجود وأشرف الخيرات بعد الأول: فأي سعادة للنفس أجل وأقوى من أمر يصير بقوتها الهولانية منتقلة من حد المحسوس إلى حد المعقول وعالم القدس، صابرة في الصقع الإلهي، منخرطة في سلك الجواهر المفارقة، والصور المجردة التي هي مطارح الأشعة الإلهية ومواضع الأنوار واللذات الواجبية، وقوابل الابتهاجات الغير متناهية.

العقول الزواهر: المقصود منها المعقول الطولية .

العقول الضعالة:

يعتبر صدر المتألهين أن كافة العقول فعالة وهي أشعة للأنوار الإلهية، لا بل إنها تظهر من شروق نور الوجود ولعنان ظهوره، وأطلق الفلاسفة عليها العقول الضعالة، بينما سماها المشاؤون الصور العلمية القائمة بذات الباري (تعالى) وأطلق عليها أفلاطون وأصحابه المثل النورية، والمتكلمون سموها الصفات الإلهية، بينما أطلق عليها المتصوفة الأسماء أو الأعيان الثابتة.

يعتقد صدر المتألهين أن ذات الحق (تعالى) هي فاعل وغاية كل الأشياء: ذلك لأنها خير محض ومطلوب للجميع. وهذا أمر مركّز في جيلة كافة الموجودات أعم من المجردات والماديات الجزئيات والكليات وغير ذلك. وكل سائل يمتلك العشق والشوق للوصول إلى العالي وعندده إمكان الوصول إلى الكمال، وهذا الإمكان إما ذاتي كما الحال في المدعات أو استعدادي كما في المكونات، ثم إن لكل واحد من الموجودات طبيعة أخرى عقلية في عالم العقل هي الصور المفارقة التي أطلق عليها أفلاطون المثل. وهي غير الصور الشبحية. أما الصور العقلية فهي مستهلكة في ذات الحق والعقول الضعالة (رسائل ملا صدرا، ص ٢٢٤، والمشاعر، ص ٨٥).

يعتقد أرسطو بسرمدية العقول: حيث حاول صدر المتألهين تفسير وتوضيح كلامه فاعتبر إن العقول المفارقة وإن كانت ممكنة بالذات لكنها سرمدية، والعقول الضعالة هي الصور المكرمة والملائكة المهيمنة والأنوار الناقصة (الأسفار، ج ٩، ص ١١٣، وج ١، ص ٢٨٢، والرسائل، ص ٩٢).

العقول المتكافئة:

يعتقد صدر المتألهين بوجود عقول أخرى في مرض العقول الطولية أطلق عليها العقول المتكافئة باعتبار أن الترتيب العلي والمعلولي غير موجود فيما بينها، وقد ظنوا أن أفلاطون يقصد من أرباب الأنواع العقول المتكافئة العرضية — الأنوار العرضية والأنوار المتكافئة (رسائل ملا صدرا، ص ٦٤).

العلة:

يقول صدر المتألهين: العلة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل. والفاضل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخطن لا سيما ويذكر أن العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا، بل الحق إنها مقولة على الكل بالمعنى الثاني. وربما يقولون: إن العلة إما أن تكون جزء للشيء، أو لا تكون، والجزء ينقسم إلى ما به

يكون الشيء بالفعل وهي الصورة، وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة، والتي ليست بجزء، إما أن يكون ما لأجله الشيء وهي الغاية، أو ما يكون به الشيء وهو الفاعل. وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبادئ من حيث هو عبائن. ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر....

واتضح أن لكل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين. أما الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل، والمادة علة للمركب فتكون الصورة علة لعلة المركب، وبهذا الاعتبار؛ ولكنه من حيث هو جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما، وأما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية تكون المادة موضوعاً مقوماً لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٢٦-١٢٨).
لقد تناول صدر المتألهين بحث العلل والمعلولات بشكل دقيق في الشواهد الربوبية حيث يقول:

"الإشراق الرابع: في العلة والمعلول

الوجود ينقسم إلى علة ومعلول، فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ويندم بعدمه، فهي ما يجب بوجودها وجود، ويمتنع بعدمها ذلك الوجود، والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر، ويمتنع ذلك الوجود بعدمه أو عدم شيء منه.
ولا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول شخصي في انعدام وجود الشيء بعدمان أجزاء، علته، ولا حاجة فيه إلى تمحلات ذكروها؛ إذ العلة هناك أمر واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة.

وقد يقال: العلة بإزاء ما له مدخل في وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، وإن لم يجب بوجوده، وهو بهذا المعنى أربع: فاعل، وغاية، وهما علان للوجود ومادة وصورة. وهما علان للماهية: أي بحسب القوام، فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجار للسريز، والغاية ما لأجلها وجود الشيء: كحاجة الاستواء عليه وهي علة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها ومعلولة له في الوجود، فهي غاية بوجه، وعلة غائية بوجه. وكما إن العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً. فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع إلى الفاعل: كالنجار للسريز لأجل الجلوس، أو الباني للبيت ليسكن غيره أو الماشي لحاجة مؤمن أو لرضاء فلان كلهم إنما فعلوا أفاعيلهم لأمر يرجع أخيراً إلى نفوسهم. والعلة المادية هي التي عنها الشيء: كالخشب للسريز فهي التي معها يكون الشيء بالقوة، والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء، فمعها يكون الشيء بالفعل: كصورة السريز.

وليعلم أن المادة بالقياس إلى المركب علة مادية، وبالقياس إلى ما ليس جزؤه عنصراً، أو موضوعاً، وكذا الصورة علة صورية للمركب. وصورة للمادة وإقامتها للمادة ليس على

نحو إقامتها للمركب: لأنها مفيدة الوجود لمعلولها في الأول إفادة لا بالاستقلال، بل هي مع شريك يوجد بها أولاً، فيقيم بها الآخر فيكون واسطة في التقوم وشريكاً، وفي الثاني ليست مفيدة للوجود، بل إنما يفيد الوجود شيء آخر، ولكن لها دخل في التقوم، فالصورة مبدأ فاعلي شيء ومبدأ صوري لشيء آخر، فالعلل لا يزيد عددها على أربعة.

قالوا: الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع. وقد يكون بالفعل كما بعده. وقد يكون كلياً: كمطلقه، وجزئياً: كمحسوسه. وعاماً كما قيل: الصانع علة للسريّر، أو خاصاً كما قيل: هذا النجار قد صنعه. وقد يكون قريباً: كالصورة للهولي والعفونة للحمى. وبعيداً: كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء.

حكمة مشرقية

إن وجود كل معلول من لوازم ما هي علة له بما هي علة كل موجود ففعله مثل طبيعته، فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط، ففعل الله في كل شيء إفاضة الخير الوجودي. والفاعل المتجدد لا يصدر إلا عن فاعل متجدد، والفاعل الثابت لا يصدر عنه إلا فعل ثابت، فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقة الحدوث والتغيير وما هي إلا الحركة، وأسبقها الدورية، فلا بد لها من قابل ذي قوة التأثير من غير زوال، وفاعل ذي قوة التأثير من غير إمساك إلا ما شاء الله (الشواهد الربوبية، ص ٦٨-٧٠).

ولا شك أن قوام كل معلول بأمر مقوم له محصل إياه بذاته بلا توقف على غيره، وإلا لكان هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول، والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال، فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول من لوازم ذات علة مقتضية إياه، فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها - سواء كان حصولها في الذهن أو في الخارج - حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس. فإن المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها، وإلا لكانت العلة معلولة لمعلولها، بل إنما يقتضي بإمكانه واقتداره علة ما، فإينما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه، وأينما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها، فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه، وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة (الأسفار، ج ٦، ص ١٧٧).

علة حاجة الممكن للعلة:

تعتبر مسألة علة حاجة الممكن إلى العلة واحدة من الأبحاث التي عالجها الفلاسفة، وهي أنه كيف يمكن للممكن الذاتي المتساوي النسبة إلى الوجود واندم أن يخرج إلى حاق الواقع والتساوي الخارجي؟ ولماذا تكون الأولوية لجهة الوجود وما هي هذه الأولوية؟ وهل تكفي الأولوية الذاتية في الوجود لخروج الممكن إلى الواقع؟

يقول صدر المتألهين: إن قوماً من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز...

تفرقوا في سلوك الباطل فرقاً.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة.

ومنهم من جعله شرطاً داخلاً فيما هو العلة.

ومنهم من جعله شرطاً لليلة، والعلة هي الإمكان.

ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري... وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين، لكن نفوس الناس وجمهور المتكلمين متوجهة نحوه طائفة إليه.

فتقول: ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس إلى الذات بفنيان الذات عن الافتقار إلى الغير، ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة؛ فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة، شرطاً كان أم شرطاً، إنما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع، فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلق.

وبسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها، المتأخرة عن الوجود، المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة، المتأخرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات، وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي عليه الإمكان من جهة إنه كيفية نسبة الوجود؛ لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل، وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية، فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود. وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال انخارج بالفعل ولا توصف به الماهية ولا الوجود إلا حين الموجودية، لا في نفسها ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد...

إن ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا إنها في الموجودية ضلال وعكوس للوجودات، وإنما تعلق الجعل والإبداع في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية، وكذا علمته الغائية إنما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات، فماهية العالم إنما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات، بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقة (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠٦-٢١٥).

وقال في مكان آخر: أما إنه ليس الحدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات؛ فلأنه لو كان كذلك لم تكن ماهية المبدعات معلولة وليست كذلك؛ لأنها لإمكانها وللضرورة طرفيها تحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستعالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح. قالت الحكماء: الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه. وتأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر، فإذا نمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطاً أو جزء، العلة، وإلا لكان متقدماً على نفسه بمراتب وذلك ممتنع (من، ص ٢٢٢).

أقول: وفي قولهم أن الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس

من الصفات اللاحقة للوجود الحادث. وقد مر أيضاً أن كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له، لكن هذا لا يقدح في المقصود، فالحاصل إن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب، وذلك الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه، لأننا لو قدرنا ارتفاعهما، بقي الشيء واجباً قديماً، وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب، فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما وهو الحدوث وبقي الآخر وهو كون الإمكان معوجاً لا غير، أقول: الحق إن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذلك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه، وقولهم: إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا إن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة، والصورة على المادة: إذ ما لم يكن وجود لم تتحقق ماهية أصلاً. والوجود أيضاً كما مر عين التشخيص والشيء، ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها، فكيف يكون علة الشيء، وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء: أعني الوجود نفسه، والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بخرب من تعمل العقل. ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها (الأسفار ج ٣، ص ٢٥٢).

العلة الصورية:

هي ما يحصل الشيء بها بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود، وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود، أم لم يكن كذلك، وهو المختص باسم المادة، وهي على الأول عرض، وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر، كما علمت من أن الصورة ليست علة صورية للمادة، لأنها ليست جزءاً من المادة بل هي علة فاعلية للمادة (الأسفار ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤٦) — الصورة.

العلة العنصرية:

أي العلة المادية وقد أطلقوا عليها أسماء متعددة (م.ن، ص ٢٢١ - ٢٢٣).

- ١- من جهة إنها بالقوة وتسمى هيولى.
- ٢- ومن جهة إنها حاملة بالفعل وتسمى موضوعاً.
- ٣- ومن حيث إنها مشتركة بين الصور وتسمى مادة وطنية.
- ٤- ومن حيث إنها آخر ما ينتهي إليه التحليل وتسمى أسطقساً.
- ٥- ومن حيث إنها أول ما يبدئ منه التركيب وتسمى عنصراً.
- ٦- ومن حيث إنها أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركب وتسمى ركناً.

يقول صدر المتألهين: إن العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء، إما بوحدانيته أو بشركة غيره، والأول إما مع تغير ما في نفسه أولاً معه، فالثاني كما اللوح بالقياس إلى الكتابة، والأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حاله، سواء كان بزيادة حال

كما للمشقة إلى الصنم والصبي إلى الرجل: حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك، أم بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود، إما أن يكون مع تغير في جوهره وذاته، إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير: فإنه ينقص بالثبوت شيء من جوهره، أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان: حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية. وإن كان مع انسلاخات صورية، وأما الثاني، فإما مع استحالة ما مثل التهليل إلى المعجون أو لا مثل الخشب والحجارة إلى البيت، ومن هذا الجنس الآحاد للعدد، ثم العنصر إما عنصر للكل: كالهولاء الأولى، وإما عنصر لعدة أمور، مثل العصير للخل والخمر والديس. وقد قلنا من قبل: إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورية، بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٢٩).

وقال صدر المتألهين: قيل في هذا المقام: إنه يجوز أن يكون للبسيط علة مركبة من أجزاء، فإن جزء العلة للشيء الواحداني لا أثر له بنفسه، بل المجموع له أثر واحد، لا أن لكل واحد فيه أثراً. فقد لا يكون لكل واحد أثر. ولا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكماً على المجموع: لأنه لا يلزم من كون كل واحد من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجاً، بل المجموع له أثر، وهو نفس المثل الواحداني، وكما أن جزء العلة التي هي ذات أجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول، فذلك الأجزاء التي من نوع واحد.

هذا ما ذكره بعض الأعانم، قلت في الجواب: تحقيقاً للمقام: إن المركب لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن. وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده وحدثه، وقد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدثه. وما تكون وحدثه ضعيفة كالعدد كان وجوده أيضاً ضعيفاً. فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد، والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له، ومثل ذلك الوجود: أي الذي كالأعداد والمقادير. كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء، فعلة كل موجود متصلة له وحدة حقيقية لا بد أن تكون وحدثها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها، فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة. إذا نقرر هذا فنقول بل المجموع له أثر واحد. قلنا: المجموع له اعتباران: اعتبار أنه مجموع، واعتبار أنه آحاد، فهو بالاعتبار الأول شيء واحد لكن جهة وحدثه إما أن تكون اعتبارية غير حقيقية، كوحدة العسكر مثلاً، وإما أن تكون امراً حقيقياً كالصور النوعية للمركب العنصر. فبني كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات: أحدها: أن تكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء، فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء. والاحتمال الثاني: أن تكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية، فالحكم فيه يجري مجرى الأول. وأما الاحتمال الثالث: فالحكم فيه على عكس ما سبق: كتأثير المغناطيس في جذب الحديد.

فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء، فثبت أن علة الواحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة أخرى (م.ن. ص ١٩٩ - ٢٠١).

أما الواحد الشخصي، فمن المستحيل استناده إلى عِلتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً، وجه الاستدلال في الكل أنهما إما أن يكونا لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة، بل وجب وجوده بمجموعهما، وأما أن لا يكون لشيء من الخصوسيتين مدخل في ذلك، فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملفاة، فنكون العلة على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٠٩).

العلل الأربع:

اعتبر الفلاسفة أنه من الضروري تحقق أربعة عِلل في وجود كل شيء، (كل واحدة من العِلل الأربعة بمفردها غير نامة لا بل تشكل جميعها علة تامة) والعلل الأربعة هي: العلة الفاعلية، الفاعلية، المادية والصورية — الصورة والمادة والعلة (م.ن. ص ١٩١ - ١٩٢).

وبين العِلل أحكام مشتركة أهمها:

١- كونها بالذات وبالعرض، فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل، والفاعل بانعروض ما لا يكون كذلك، وهو على أقسام: الأول: أن يكون فاعله بالذات إزالة ضد شيء، فينسب إليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد، مثل السمقونيا للتبريد، فإن فعله بالذات إزالة الصفراء، وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليها. والثاني: أن يكون الفاعل مزيلًا للمانع وإن لم يفد مع المنع صدأً: كمزيل الدغامة، فإنه يقال هادم السقف وغيرها من الأمور.

٢- القرب والبعد: فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل، يعني لا واسطة بينه وبين فعله، كالوتر لتحريك الأعضاء، والبعيد كالنفس، وما قبلها، والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر، وقبلها القوة الشوقية، وقبلها التصديق أو ما في حكمه.

٣- الكلي والجزئي: فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الحسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جسسي، والكلي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيعة...

٤- البسيط والمركب، فالفاعل البسيط هو الشيء الأحادي الذات، وأحق العِلل بذلك هو المبدأ الأول، والمركب منه ما تكون مؤثرته لاجتماع عدة أمور، إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة. والمادة البسيطة كالهوى للجسمية، والمركبة كالعقاقير للترباق. والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار، والصورة المركبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور.

العلم:

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها، إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول، وهي أمور كلية، وكل وجود متشخص بذاته، وتعريفه بالرسم الشام أيضاً ممتنع، كيف ولا شيء أعرف من العلم؛ لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً، من غير لبس ولا اشتباه.

وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر: ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به. فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم. نعم قد تحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان، ويلتفت إلى ما يذهل عنه، ويلخص معناه، ويزيده كشفاً ووضوحاً، كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء..

وأما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنياً عن التعريف، بأن كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر، والعلم بكونه عالماً عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم، والعلم باتصاف أمر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين: أعني الموصوف والصفة، فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً، لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء، إلا بنظر واستدلال وليس كذلك، فثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب، فهو منظور فيه، فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوماً لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه، فإن العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصوره بوجه ما لا غير، كما بين في علم المنطق عندما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة، كيف وكل واحد من الإنسان يعرف أن له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً ورأساً، والأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٧٩ وما يليه).

وقال صدر المتألهين: إن للأشياء سيما المدعومات بل الممتنعات، صوراً متمثلة في الذهن: لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة، كالحكم بأن شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال، والجبل من الذهب والبحر من الزئبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين، وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت، فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود: إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع الوجود أو اللالوجود في الخارج: لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإذا وجد لم يكن معدوماً. فثبوت العدم والامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين.

يقول صدر المتألهين: زعم كثير من الناس إن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب، فإن الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمراً سلبياً، وذلك عندما بين أن كون الباري عاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته: لأن معنى عاقلية ومعقولية تجرده عن المادة وهو أمر عدمي، وتارة يجعله عبارة

عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول، وذلك عندما يبين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته، وأيضاً نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات: حيث قال: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك.

وتارة يجعله مجرد إضافة، وذلك عندما يبين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأجل فيضان تلك الصور عنه، حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة، وكذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لمعلوماتنا النفسانية، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي. وذلك عندما يبين أن الامام من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف، بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض، وأيضاً عندما يبين أن تغير المعلوم بوجوب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة.

وأما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق، فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور. والظهور نفس ذات النور. لكن النور قد يكون نوراً لنفسه، وقد يكون نوراً لغيره: فإن كان نوراً لنفسه كان مدركاً لنفسه، وإن كان نوراً لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نوراً لنفسه أو لا يكون، وعلى الثاني فهو إما أن يكون مظهراً في نفسه أو لا، وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضاً، بل غسقا لغيره، فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركاً له، وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركاً له ولا هو مدركاً لنفسه، هذا حاصل مذهبه، فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نوراً لنفسه، وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين ذويين. وهذه الأقوال طواهرها متناقضة، لكن يمكن تأويلها وإرجاعها إلى مذهب واحد، هو أن العلم عبارة عن وجود شيء، مجرد. فهو وجود بشرط سلب الغواشي، سواء كان علماً لنفسه أم لشيء آخر، فإن كان هذا الوجود المجرد الملبوس عنه الغواشي وجوداً لنفسه كان علماً لنفسه، وإن كان وجوداً لغيره كالأعراض كان علماً لغيره أو خيالاً له أو حساً له. فهذا تحقيق معنى العلم مطلقاً على الإجمال (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢٨٥).

وقال صدر المتألهين حول من اعتبر أن العلم عبارة عن إضافة بين العالم والمعلوم: فهو أيضاً باطل لما يبين في باب المضاف أن الإضافات لا استقلال لها في الوجود ولا تتحصل إلا عند وجود المتضافين ونحن كثيراً ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان وندرك ذاتها، ولا إضافة بين ذاتها وذاتها إلا بحسب الاعتبار، ولو كان علماً بذاتنا عبارة عن إضافة إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار والمقايسة. وليس كذلك، بل نحن دائماً عالمون بأنفسنا، سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا. واعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك، إلى المدرك، أعني الإدراك، إنما ذهب إليه لتدفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة، ونغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضافين، فإلزامه أن ما لا يكون موجوداً في الخارج يستحيل أن يكون معلوماً، وإلزامه أن لا يكون إدراك

ما جهلاً البتة؛ لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٠٠ - ٢٩٠).

وتابع أن العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا إضافياً، بل وجوداً ولا كل وجود، بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا كل وجود بالفعل، بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب عدم يكون شدة كونه علماً.

ثم من شروط الإدراك عند صدر المتألهين حضور تمام المدرك عند المدرك، وعليه، فإن الجسم والجسمانيات لا يمكنها أن تدرك ذاتها أو الأشياء الأخرى، وقد رفض صدر المتألهين فكرة أن العلم هو حضور الصور المعقولة عند العاقل، وذكر ثمانية أدلة على أن حصول الصور الإدراكية في النفس تختلف عن حصولها في المادة، وأن الصور المادية لا يمكن أن تحصل بعينها في الذهن (م.ن، ص ٢٠٥).

ورفض صدر المتألهين قول الذين اعتبروا العلم من مقولة العرض، واعتبر أن العلم من مقولة المعلوم، فهو جوهر إن كانت جوهر، وعرض إن كانت عرض.

قال صدر المتألهين: إن العلم لما يجب أن يكون مطابقاً للمعلوم، فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها، فالعلم به يكون مطابقاً له وداخلاً في نوعه، والداخل في نوع الشيء لا بد وأن يكون مندرجاً معه تحت جنسه مشاكلاً له في ذلك الجنس، لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس، فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن تكون جوهرأ أيضاً، مع أن العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس، فشيء واحد يكون جوهرأ وعرضأ ولا شيء من الجوهر بعرض.

علم الآخرة:

علم الآخرة هو العلم الذي لا يفسد بفساد البدن، وهو العلم الذي يهدف إلى تأمين السعادة الأخروية.

العلم الإجمالي:

يطلق العلم الإجمالي على العلم بالأشياء من جهة الإجمال: مثاله: علم العلة بالمعلولات ولوازم المعلولات، وعلم الحق بذاته هو عين وجود النظام الجملي للعالم، وعليه فعلمه (تعالى) بذاته علم كليات، ومن طريق الكليات يحصل عنده علم بجزئيات الموجودات، وهذا معنى ما أطلقوا عليه العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

العلم الأسفل، العلم الأعلى، العلم الأوسط:

العلم الأعلى هو العلم بأحوال وأوصاف وآثار الموجودات التي لا تحتاج إلى مادة، وقد أطلقوا على هذا العلم أيضاً الفلسفة الأولى، والعلم الكلي والعلم الإلهي، أما موضوعه بشكل عام هو الوجود المطلق ومطلق الوجود، وموضوع العلم الإلهي هو الأمور التي لا

تحتاج إلى مادة: كالبحث عن ذات وصفات وأسماء الباري (تعالى)، أما العلم الأدنى والأسفل فهو العلم الذي يحتاج للمادة في الوجود الخارجي والذهني، ويطلقون عليه أيضاً العلم الطبيعي. أما العلم الأوسط فهو العلم المتوسط بين هذين العلمين: أي هو الذي يحتاج إلى المادة في وجوده الخارجي ويستغني عنها في وجوده العقلي مثاله الرياضيات والعلم التعليمي (المشاعر، ص ٢٧، والمبدأ والمعاد، ص ٩١).

العلم الانفعالي:

ويمكن القول في تقسيم آخر أن العلم إما فعلي أو انفعالي، وإما ليس فعلياً ولا انفعالياً. العلم الفعلي كعلم الحق بما سواه، وعلم العلل بالمعلولات. والعلم الانفعالي، فهو كعلم ما سوى الله (تعالى) بالأشياء، وبشكل عام العلم الانفعالي هو كل شيء يحصل من خلال الارتسام، وعلى هذا فعلوم كافة البشر انفعالية. أما العلم الذي ليس فعلياً ولا انفعالياً، فهو كعلم الذات العاقلة بذاتها وبالأمر التي ليست غريبة عنها (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٢). قد يكون العلم الفعلي علة وسبباً للمعلول والمعلوم، وقد يكون عين المعلول، كعلم الحق الذي هو عين وجود المعلولات والمعلومات (الأسفار، ج ٤، ص ١٦).

العلم البسيط:

يعتقد صدر المتألهين أن العلم ينقسم إلى مركب وبسيط، كما ينقسم الجهل إليهما. أما العلم البسيط، فهو إدراك الشيء مع عدم الالتفات إلى إدراك المدرك؛ بمعنى أن تحصل الغفلة عن الشيء المدرك وعن أصل الإدراك. وأما العلم المركب، فهو إدراك الشيء مع الشعور بالإدراك والمدرك، والحق (تعالى) مدرك لجميع الموجودات. إما بالإدراك البسيط أو المركب، ثم إن الإدراك البسيط حاصل لكافة الموجودات بائفطرة. يعتبر صدر المتألهين أن المدرك بالذات هو نحو وجود المدرك، أعني من كونه مدركاً أو مدركاً أو أي شيء آخر (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٢ - ١٤).

العلم التفصيلي:

يقابل العلم التفصيلي العلم الإجمالي، وقد أوضحنا أن العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلولات، كما يوجب العلم بالذات، أو أن العلم بذات السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه، وبشكل عام العلم التفصيلي هو الذي يحصل لكل واحد واحد من الموجودات، والعلم الإجمالي هو العلم بعلم هذه الموجودات (الرسائل، ص ٢٨٢).

العلم الحسولي:

إن الأشياء العينية التي تحصل في ذهن معلومة بالذات، أما الأشياء الخارجية

والعينية التي تحكي عن تلك الصور فهي معلومة بالعرض. وبشكل عام، العلم الحصولي هو كيفية العلم بالأشياء من خلال حصول صورة المعلوم العيني في الذهن. ويطلقون عليه العلم الانطباعي والعلم الصوري، ويقابل العلم الحضورى الذي هو كيفية علم المجردات بذاتها بشكل مطلق، ومنه أيضاً علم النفس بذاتها والعقل بذاته وعلم العلة بالمعلول.

العلم الحضورى:

استعمل مصطلح العلم الحضورى بداية في تبين كيفية علم الله (تعالى) بذاته، فقالوا: إن علمه (تعالى) ليس من خلال حضور صور الأشياء والموجودات عنده، بل علمه (تعالى) هو حضور ذاته لذاته، وعلمه بالعقل الأول أي الصادر الأول هو عين وجوده (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٤٩، ٣٨٧). ثم عمم الفلاسفة فيما بعد هذا المصطلح، فقالوا: إن علم الإنسان بذاته عبارة عن حضور الأشياء والأكثر من هذا أنهم قالوا: إن العلم بالكل عبارة عن الحضور وليس الحصول.

على هذا، فالعلم الحضورى قسمان: الأول علم العالم بذاته كعلم المجردات بذاتها، وعلم النفس الإنسانية بذاتها، والثاني هو علم العلة بمعلولاتها: أي بنفس حضور المعلولات عندها: ذلك لأن العلة في مرتبة انفعالية واجدة لجميع مراتب المعلول.

العلم الطبيعى:

يبحث عن العلم الطبيعى في الجسمانيات. قالوا: إن موضوع العلم الطبيعى هو انجسم المحسوس من جهة وقوعه في معرض التغير والتبدل. أما المبحث عنه فيه، فهو عبارة عن الأعراض اللاحقة للجسم، والجسمانيات أعم من كونها صوراً أو أعراضاً أو نسباً طبيعية، وقالوا الطبيعة عبارة عن القوة التي تكون مبدأ التحول والتغير (رسائل ملا صدرا، ص ٢٨٢).

العلم الكلي:

المقصود من العلم الكلي هو الفلسفة الأولى والأمور العامة. قالوا: موضوع العلم الكلي هو الموجود بما هو موجود، والمبحث عنه فيه هو عوارض الموجود الذاتية أعم من كونه جسماً أو صورة أو هيولى أو إنساناً أو حيواناً أو جماداً، أو كان مادياً أو مجرداً. وبشكل عام، موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق ومطلق الوجود (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٧، ٤٩١).

العلم المركب:

الظاهر أن صدر المتألهين اقتبس مصطلح العلم البسيط والمركب من كلام العرفاء وأصحاب الذوق. فهذه المصطلحات عبارة أخرى عن الشعور التكويني أو التسبيح التكويني، وذلك عند تأويلهم للآية الشريفة: «يسبح لله من في السموات والأرض»: حيث إن جميع الموجودات تسبح الله (تعالى) من دون أن تعلم بذلك إلا من خلال العلم التكويني. وجميع

الموجودات تسير إلى الحق بالهداية التكوينية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١١٦). ويعتبر أن العلم كالجهد ينقسم إلى بسيط ومركب، يقول: إن العلم كالجهد قد يكون بسيطاً، وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك، وقد يكون مركباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبأن المدرك هو ذلك الشيء، إذا تمهد هذا فنقول: إن إدراك الحق (تعالى) على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل نظرت، لأن المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقیقات المحققين من المشائين، ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء، سواء كان ذلك الإدراك حسياً أم خيائياً أم عقلياً، وسواء كان حضورياً أم حصوئياً. وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم، وهذه دافق الحكم بالوجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي، فإذا إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لا يمكن إلا بإدراك ذات الحق (تعالى): لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحركاته ترجع إلى نفس ذاته كما سبق في مقامه الثلاث، فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأي إدراك كان، فقد أدرك اليأري وإن غفل عن هذا الإدراك، إلا الخواص من أولياء الله (تعالى) كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»، وروى ... معه وفيه».

وأما الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء، أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره، فهو ليس مما هو حاصل للجميع، وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخلط والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان.

فإذاً، قد انكشف أن المدركات الخمس كمدرجات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول والمقصود الكامل للإنسان، فبمعينه يشاهده وينظر إليه ... فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح، وإليه الإثابة بقوله (تعالى): «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»، والتسبيح والتقدیس لا يتصوران بدون المعرفة، وقوله (تعالى): «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»، دليل واضح على كون كل من الموجودات عقلاً يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه.

علم الميزان:

المقصود منه علم المنطق (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٤، وج ٢، ص ٧٢، وج ٦، ص ١٦٧).

علم الواجب:

تعتبر دراسة مسألة علم الواجب (تعالى) بالأشياء من أصعب الأبحاث الفلسفية: حيث كان للفلاسفة والمتكلمين والمرفءاء جدالات كثيرة في هذا الموضوع احتلت حيزاً هاماً من اهتمامات العلماء والمفكرين.

وقبل أن نعرض للمسألة سنقوم بتوضيح الأبحاث المتعلقة بها والتي احتلت قدماً كبيراً من الأسفار وخلصتها:

يقول صدر المتألهين: "إن العلم كالوجود يطلق ثارة على الأمر الحقيقي وثارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري: أعني العالمية، وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تعاريفه. إذ العلم ضرب من الوجود ولو سألت الحق، فالعلم والوجود شيء واحد، لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابه مع العدم وتصحبه النقائص والقصورات احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر. وكما احتجبت هذه الأجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الإدراكية: إذ حضور شيء، عند شيء متفرع على حضوره في نفسه، وليس لهذه الأجسام وأحوالها وجود علمي، ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع أنه يطلق عليها اسم الوجود لأن اسم الوجود أعم تناولاً للأشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال: كالقدرة والإرادة والعشق ونظائرها. وإن كانت كلها أحوال الوجود والموجود بما هو موجود: وذلك لأن في مفهوم كل منها زيادة إضافة على مفهوم الوجود: مثلاً العلم عبارة عن وجود شيء، لشيء آخر مستقل الوجود، لا كوجود الصور والأعراض للهويولي، كيف ولو كان الشيء علماً ومعلوماً لأنه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوماً لكل أحد، وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٥٠).

ثم إن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان:

أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه، وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية، ويقال له المعلوم بالذات.

وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، وهو المعلوم بالعرض، فإذا قيل: العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به، الأمر الخارج من القوة المدركة كالسما والأرض والبيت والحجر والشجر وسائر الماديات وأحوالها. وإذا قيل: العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك، أعني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره. وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكتشف بالذات، هو الصورة التي وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الفواشي المادية، غير مخلوط بالأعدام والظلمات.

فقد علم أن الوجود على ضربين: وجود إدراكي ووجود غير إدراكي. وأن العالم عالمان:

عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما الآخرة والأولى. وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة بانقياس إلى ضعف نظرنا، لا بالقياس إلى الأمر نفسه: لأن الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الآخروي.

إن المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارناً لأمور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها: لأن العلم عبارة عند كثير عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلي، فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً بل يكون مجهولاً. فقالوا: المعلوم إما مجرد عما سواه أو مختلط به بمخالطة مؤثرة من الأغشية والملابس. فالأول يسمى معقولاً كالإنسانية المطلقة المطابقة لأفرادها، والثاني يسمى محسوساً سواء كان مبصراً أم مسموعاً أم مشموماً... وأما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة من المعقولية كمقارنة اسود للحرارة، فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا يتغير به وجود الآخر، بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرها لزيد، فإنها إذا زالت عنه زال وجود الشخص؛ فالأجل ذلك مدار المعقولية بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة... أما الحق الحري بالتصديق والتحقيق، هو أن مدار العلم والجهل على تأكيد الوجود وضعفه. فالوجود كلما كان أقوى تحسلاً وأشد فعلية وأتم هوية، كان اقربى انكشافاً وأشد ظهوراً وأكثر حيضةً وجمعاً للأشياء. وكلما كان أضعف وأنقص، كان أكثر خفاءً وظلمةً وأقل حصولاً وأنقص ظهوراً.

يقول بعض الفلاسفة: إن العقل الأول هو المعلوم الأول لله (تعالى)، والعقل الأول علة لكافة الموجودات على الترتيب الذي ذكره في بحث نظام الخلق، والله (تعالى) يعلم العقل الأول بالعلم التفصيلي، وكل علة عالة بمعلولها؛ فالعقل الأول عائم بجميع الموجودات، إذاً الله (تعالى) عائم بالموجودات عن طريق العقل الأول، وعليه يكون علمه بالموجودات إجمالياً.

وقد رفض الفلاسفة المتألهون والمعرضاء هذا الرأي، واعتبروا أن علم الله (تعالى) بجميع الموجودات، الجزئية والكلية، علم تفصيلي، ولا يوجد أي جزء من هذا العالم يمكن أن يكون بمثابة منه. يعتقد ابن عربي بأن كافة الموجودات موجودة في الصور العنمية لله (تعالى) قبل تسورها الخارجي، وقد عبر عنها بالأعيان الثابتة. وعالم الوجود هو عالم بروز ودهور هذه الصور التي أطلق عليها الأسماء والصفات والأفعال نظام الخلق.

يعتقد ابن عربي بأن الله (تعالى) عالم بذاته وجميع الموجودات موجودة في علم الحق قبل تفردها. إذاً الله (تعالى) عالم بالجزئيات، أما كليات الأعيان الثابتة فهي التي أطلق عليها الحكماء الماهيات، والجزئيات هي الهويات الوجودية. الماهيات هي الصور الكلية الأسمانية المتينة في الحضرة العلمية بالتعين الأول؛ حيث إن جميع الموجودات ظهرت من خلال التجلي الأول وانفيض الأقدس (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٥٤ و ٢٤٢).

وبعبارة أخرى، هذه الصور العلمية قد فاصت عن الذات بانفيض الأقدس وهذا هو

التجلي الأول. إذا الأعيان الثابتة مع كافة استعداداتها أصبحت موجودة في العلم من خلال الفيض الأقدس، وأصبحت مع كافة لوازمها وتوابعها موجودة في الخارج من خلال الفيض المقدس. ويضيف ابن عربي بأن الأشياء ما لم تحصل في العلم لا يمكنها أن تحصل في العين. أما وجود الأعيان الثابتة فهو قسمان: الأول هي الممكنات. والثاني الممتنعات، وهناك تقسيم آخر وهو أن الأعيان الممكنة إما جواهر أو أعراض، والجواهر إما بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وإما بسيط جسماني كالعناصر والمركبات العقلية. وعليه فإن ابن عربي يعتبر كافة الموجودات من مراتب الظهور الخارجي للأعيان الثابتة، يعتقد العرفاء بأن آراء المشائين حول علم الله (تعالى) باطلة؛ حيث يقولون بأن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور الموجودة فيه، واتبعوا أن العقل الأول حادث بالحدوث الذاتي، بينما علمه قديم؛ ذلك لأن علمه عين ذاته بالإضافة إلى ذلك، فالعقل الأول مسبوق بالعدم الذاتي بحكم الإمكان الذاتي، والله كان عالماً به قبل خلقه؛ ذلك لأن العلم بال مخلوق من شروط خلقه، إذا الله (تعالى) عالِم به قبل حصوله وليس بعد وجوده. أما ابن عربي والعرفاء الذي نأوا بعده، يعتقدون بطلان هذا النوع من العلم؛ ذلك لأنهم يعتبرون علمه (تعالى) منعقداً بالأعيان الثابتة وهي حقائق الأشياء والمعاني الكلية والجزئية التي أصبح لها ظهور في الخارج وأصبحت متعلقة العلم. وكونه تعالى عالماً بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازماً لعلمه بذاته، كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته. وأما كيفيه هذا العلم بالأشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلاً وقابلاً، ولا أيضاً يلزم منه الإيجاب من جهة هذا العلم بالأشياء (الأسفار، ج ٦، ص ١٨٠ - ١٨٤). هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء؟ بأن لا يعلم الأشياء إلا حين وجودها. فكيف للأشياء فيه تأثير ويكون بسبب الأشياء، بحال لم يكن من قبل على تلك الحال، فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات - فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهياً للمقدسين، بل من حزب الملائكة المقربين، ولصعوبة دركها وغموضها زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات. وحتى شيخ أتباع الروافقين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد، فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن - هذه الحال، فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والتبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث؟

في تفصيل مذاهب الناس في علمه (تعالى) بالأشياء:

أحدها: مذهب توابيع المشائين منهم الشيخان أبو نصر، وأبو علي، وبهمنيار، وأبو العباس اللوكري، وكثير من المتأخرين. وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته (تعالى) وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي.

الثاني: القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج - سواء كانت مجردات أم ماديات، مركبات أو بسائط - منوطاً لعالميته (تعالى) بها، وهو مذهب شيخ أتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي، وابن كمونة، والعلامة الشيرازي، ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب "الشجرة الإلهية".

الثالث: القول باتحاده (تعالى) مع الصور المعقولة، وهو المنسوب إلى أفرغوريوس مقدّم المشائين من أعظم تلامذة المعلم الأول.

الرابع: ما ذهب إليه "أفلاطون" الإلهي من إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وأنها علوم إلهية، بها يعلم الله الموجودات كلها.

الخامس: مذهب القائلين بثبوت المدومات ائتمنة قبل وجودها، وهم "المعتزلة": فعلم الباري (تعالى) عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل، ويقرب من هذا ما ذهب إليه "الصوفية": لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها بثبوت علمياً لا عينياً كما قالت "المعتزلة" (الأسفار، ج ٦، ص ١٨٠-١٨٤).

سادس: مذهب القائلين بأن ذاته (تعالى) علم إجمالي بجميع الممكنات، فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء، وهو قول أكثر المتأخرين قائلوا: للواجب علمان بالأشياء: علم إجمالي مقدّم عليها، وعلم تفصيلي مقارن لها.

السابع: القول بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما سواه وهكذا إلى أواخر الموجودات. فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس، وربما قيل في وجه الضبط: إن من أثبت علمه (تعالى) بالموجودات فهو إما أن يقول: إنه منفصل عن ذاته أو لا، والقائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المدومات - سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة أم إلى ذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محي الدين العربي، والشيخ الكامل صدر الدين القنوني، كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا (الأسفار، ج ١، ص ١٨١).

ومن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه، وهو قوله: "إن أعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية، وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي، فعين الحق (سبحانه) ما شاء من تلك الأعيان، فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن، فاسمعه أمره فيبادر المأمور، فيكون عن كلمته، بل كان عين كلمته ولم تزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته، وتسبّحه وتمجّده به تسبيحاً أزلياً وتمجيداً قديماً ذاتياً، ولا عين لها موجود، انتهى.

وقال في "الفصوص": "إن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وهو أعلم بالهتدين﴾، فلما قال مثل هذا قال أيضاً: ﴿ما يبدل القول لدي﴾ (لأن

قولي على حد علمي في خلقي) «وما انا بظلام للعبيد»: أي ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم، ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عملناهم إلا بحسب ما علمناهم. وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلماً فهم الظالمون، ولذلك قال: «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون»، فما ظلمهم الله، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم - وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه - من أن نقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول، قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم. انتهى (الأسفار، ج ٦، ص ١٨١ - ١٨٦).

في حال مذهب القائلين بأن علمه (تعالى) بما سواه علم واحد إجمالي، يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال.

وهذا مذهب أكثر المتأخرين. وقد بينوا ذلك بأن الواجب (تعالى) لما كان عالماً بذاته - وذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء - فيجب أن يكون عالماً بجميعها، علماً متحققاً في مرتبة ذاته، مقدماً على صدور الأشياء، لا في مرتبة صدورها، وإلا لم يكن عالماً بالأشياء، باعتبار ذاته، بل باعتبار ذوات الأشياء.. فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية، وهو محال، فزعموا أن علمه بمجولاته عبارة عن كونه مبدأً لمجولاته المتميزة في الخارج، ومبدأ تميز الشيء يكون علماً به. إذا، العلم ليس إلا مبدأ التميز. فإذا ذاته علم بما سواه (الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٥).

علم اليقين:

يقول أصحاب الذوق أن للعلم مراحل ثلاث: علم اليقين وهو العلم الرسمي: أي حضور أو حصول صورة المعلوم في الذهن، عين اليقين وهو العلم الذي تضاف إليه الرؤية والشهود، وهذه مرتبة أكمل من سابقتها، وحق اليقين وهي مرحلة اللمس والوصول وهي أعلى وأرفع من سابقتها، فقالوا مثلاً يحصل عندنا تارة علم تصوري وتصديقي بأن النار محرقة وتارة نشاهد النار. وتارة ثالثة نقع في النار أو يجعلنا البعض فيها، فهذه مرتبة حق اليقين، فهي مرتبة التذوق واللمس وليست مرتبة السمع والرؤية (مفاتيح الغيب، ص ١٢٩ - ١٤٠).

يقول صدر المتألهين:

في معرفة الذات الأحدية

قد علمت أن الموائم ثلاثة: عقل ونفس وجسم. أما عالم الأعراض فهو تابع لعالم الجسم. والوجود شامل لهذه الأمور الأربعة بعد الأول، فصارت الطرق المؤدية إلى العلم بمصدر الكل وفاعله وغايته خمسة:

أحدها: الطريق المأخوذ من ذاته إلى ذاته، وهي طريقة الصديقين الذين يستشهدون به عليه: لأنه على كل شيء شهيد، كما قال: «شهد الله أنه لا إله إلا هو» (آل عمران / ١٨).
الثاني: الاستدلال عليه من وجود العقل.

الثالث: من وجود النفس.

الرابع: من الجسم.

الخامس: من أحوال الجسم كالحركات الفلكية وغيرها. وهي طريق الخليل ع.

أما الطريق الأول، وهو طريق الصديقين المشار إليه بقوله (تعالى): «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (فصلت/ ٥٢). وبقوله: «شهد الله»، وبقوله: «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل» (الفرقان/ ٢٥).

فتقول: إنه (تعالى) أجل وأجل وأنور وأعلى من أن يدل عليه شيء من مخلوقاته ومصنوعاته، فإن الهبات المنتشرة المحسوسة في أشعة الشمس، والذرات المبتوتة الملموسة تحت أنوارها الداخلة، فهي حائم الظهور للحس من جهتها. وإن كانت موجودة دونها كيف يعرف بها وجود الشمس وتوضحها على البصر الحسي، مع أن وجودها ونورها وعظمتها وقهرها يبههر أبصار الناظرين ويفشي أنظار الباصرين، فكيف شمس عظيمة جلال الأزل، ونور إشراق الجمال الأول، فهو أنور من أن ينوره وتدل عليه ذرات وجوده الإفاضي، وهبات جوده الفياضي للمقول البشرية، والبصائر القلبية التي كالخفافيش بالنسبة إلى قرص الشمس، مع أن وجودها وظهورها وقوامها ودوامها منه وبه وله وإليه، وكفى بالله شهيداً على نفس الوجود وذات المعبود.

العلوم الربانية: (علوم الغيب — العلم بالغيب)

يقول صدر المتألهين: (مفاتيح الغيب، ص ١٤٢ - ١٤٣)

«أعلم (هناك الله)، أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء. وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم، فائقين: ما معنى العلم إلا الذي حصل من تعلم أو فكر وزوية، وربما زعموا أن العلم الحقيقي منحصر في الفقه وظاهر التفسير والكلام فحسب، وليس وراءها علم، وهذا ظن فاسد، والقاتل به كأنه لم يعرف بعد معنى القرآن، ولم يصدق بأنه بحر محيط مشتمل على جميع الحقائق؛ إذ ليس جميع معانيه ما هو المذكور في هذه التفاسير العامة المشهورة المنسوبة إلى القشيري والشطبي والواحدي والزمخشري وغيرهم، وقد جرت العادة بإنكار كل أحد ما وراء معلومه، وهؤلاء المقلدون ما ذاقوا شراب الحقيقة، وهذا المرض المزمن: أعني الوقوف في مرتبة التقليد لمذاهب الآباء والمشايع، والجمود على مقام نقل الألفاظ، والإنكار لما وراء المسموع، إذا استحكمت ورسخ في انتلب لا يمكن علاجه وحسم مادته، إلا أن من لم يترسخ هذا الداء في باطنه، يمكن علاجه بأن يعلم أولاً أقسام العلوم وما أخذها وفوائدها، فيعلم أن العلم اللدني ما هو، ولم هو، حتى يصدق به وجوده.

فتقول: إن العلم وهو الصورة الحاضرة لحقائق الأشياء عند الجوهر العاقل على

قسمين:

أحدهما شرعي، والآخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند مانهرها، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

أما العلم الشرعي فينقسم إلى قسمين:

علم أصول وعلم فروع، أما علم الأصول فهو علم التوحيد والرسالة والكتابة والنبوة والإمامة والمعاد، والمؤمن الحقيقي من علم هذه الأصول عرفاناً يقينياً كشافياً أو برهانياً، واليه أشير في قوله: «أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» (الآية)، وأما علم الفروع فهو العلم بالفتاوى والأحكام والقضايا والحكومات والمناكحات وغيرها، والقرآن بحر محيط بالكل. وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط به كل عقل، إلا من أعطاه الله فهماً في كتابه. وفقهه في الدين وعلمه علم اليقين. وفي الحديث: لكل حرف من حروف القرآن حد، ولكل حد مطلع، والله (تعالى) بيّن في القرآن جميع العلوم بحقائق الأشياء، محسوسها ومعقونها، جليها وخفيها، صغيرها وكبيرها، وإلى هذا أشار بقوله: «ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين».

أما القسم الثاني من العلم وهو القسم العقلي، فهو علم مشكل يقع فيه الصواب والخطأ. ومن عرفه حق المعرفة يرجع بالحقيقة أصوله إلى أصول الشريعة. وفروعه إلى فروعها. وأما أصوله فهي نظرية وعملية، أما النظرية فموضوعها هي ثلاث مراتب، باعتبار القرب والبعد عن الأجرام الكونية، فأعلاها مرتبة الإلهيات، وأوسطها الرياضيات، وأدناها التعليميات. وأما العملية فهي أيضاً ثلاثة أقسام: علم تهذيب الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة. وأما فروع هذه العلوم فهي أيضاً كثيرة، ليس هذا المقام موضع تفصيلها.

العناصر الأربعة:

العناصر الأربعة عبارة عن الماء والتراب والهواء والنار؛ حيث تشكل أصول عالم الكون والفساد - - - الأسطقس والأركان (المشاعر، ص ٥٧).

عناصر العقود:

المقصود من عناصر العقود الوجوب والإمكان والامتناع التي تشكل النسب بين الموضوعات والمحمولات (الأسفار، ج ١، ص ٩٢ - ٩٣، ١٤٤). وبعبارة أخرى المقصود من العقود القضايا. يقول صدر المتألهين في تعريف الوجوب والامتناع والإمكان أنها: «أمن المعاني التي ترسم النفس بها ارتساماً أولياً هو معنى الضرورة واللاضرورة، ولذلك لما تسدى بعض الناس أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً عرفها بما يتضمن دوراً». وتابع قائلاً بأن هؤلاء: إذا نسبوا الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نسبوها إلى عدم يكون امتناعاً، وإذا نسبوها لللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص.

ثم اعتبر أن الموجود الذي يلاحظه العقل بما هو موجود ومن دون لحاظ أي أمر آخر يمتلك عدة حالات:

- ١- إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الوجودية.
- ٢- أن لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة: كانتسايه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك، فالأول هو مفهوم الواجب لذاته. والثاني لا يكون متممًا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود، فلنسميه ممكنًا سواء كان ماهية أم إثنية (الأسفار، السفر الأول، ص ٨٨ - ٩٠).
- ثم اعتبر صدر المتألهين أن كافة اتحصلات والوجودات مراتب الوجود الواحد، وأن نسب نفس الأمرية، فهي إما وجود أو عدم أو امتناع. والوجود عند صدر المتألهين يساوي الوجوب، والوجوب قسمان: الأول هو الوجوب الذاتي، والآخر هو الوجوب الفيري.
- اعتبر صدر المتألهين أن تقسيم المفهوم على أساس المواد الثلاث إلى واجب وممكن وممتنع هو تقسيم حقيقي بحيث يجري في كافة المفاهيم، فمفهوم الحيوان إما واجب والحيوانية، وإما ممكن الحيوانية، وإما ممتنع الحيوانية.
- وقال صدر المتألهين: إن كل واحد من الطبائع العقلية المدعاة بالوجوب والإمكان والامتناع، هي إما بالذات، وإما بالغير، وإما بالقياس، والعقل ينفي الإمكان بالغير؛ أي بما أن طبيعة الإمكان هي الوجود الغيري، فلا معنى للإمكان بالغير، وعليه فالإمكان إما بالذات وإما بالقياس، والواجب إما بالذات وإما بالغير وإما بالقياس، والامتناع على هذا النحو أيضاً.

العناية:

جاءت العناية بمعنى التوجه والتصد والإرادة، وقولنا: عني الله به عناية، بمعنى أن الله حفظه، وجاءت أيضاً بمعنى الاهتمام بالأمر.

وعناية الله بالعباد بمعنى علمه بالأمور الصالحة لهم، وقد عبروا عنه بالرحمة الواسعة.

وقيل في تعريفها: كون ذات الله (تعالى) عالماً لذاته بما عاينه الوجود في النظام الأتم، أي أنه في النظام الأتم والأكمل علم الله (تعالى) يكون علماً عنائياً، وهي عين الخلق ودائه علة لذاته لأجل الخير والكمال وهو راض به، وبعبارة أخرى، العناية عبارة عن (العلم، العلة والرضا) وهذه الثلاث عين ذات الله (تعالى): أي أن ذاته عين العلم بنظام الخير وعين العلة التامة لنظام الخير وعين الرضا به، وهذه هي المشيئة الأزلية (أي الرضا) (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٥٦ - ٥٧).

وبناءً على هذا، فذاته بذاته سورة لنظام الخير على وجه أعلى وأشرف.

العناية والقضاء، ويقال له: آم الكتاب والقدر، ويقال له: كتاب المحو والإثبات، كما

أشار إليه بقوله: ﴿يُحِوُ الله ما يشاء ويثبت وعند أم الكتاب﴾، ومحلها اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ، وأما العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين، وأثبتها أتباع المشائين، كالشيخ الرئيس، ومن يحدو حدوه، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. وقد علمت ما فيه، والحق أنها علمه بالاشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجوده بحيث تنكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتم، مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتم تأدية لا على وجه القصد والروية. وهي علم بسيط، واجب لذاته، قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنها عنه لا على أنها فيه. وأما القضاء، فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائقة عنه على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان....

أما القدر فهو عبارة عن وجود الصور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء. وشمول العناية للقضاء.

وأما اللوح والقلم، فبيان القول فيهما أن الباري (جل كبرياؤه) أول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء، بعد الأول (تعالى)، ونشأت بتوسطه جواهر أخرى قدسية مرتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه (تعالى)، ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية وأخرى طبيعية، وهي النفوس السماوية والأجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات، وهذه كلها متجددة الوجود زمانية المكتوب من الكلمات المعقولة. وأما تلك الجواهر والأنوار القاهرة، فهي مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان، بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجود واحد، والحق أنها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان. ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله (تعالى): ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾، وأتى بصيغة جميع العقلاء مع وحدته إشارة إلى....

في حكمته (تعالى) وعنايته وهديته وجوده

قد علمت: أن الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات وأحكم فعل في المصنوعات، واجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه. ويفضل النظام الأتم لغاية حقيقة يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله، فهو الحكيم المطلق. وقد علمت: أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة إيجادها، من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل، فهذا معنى

العناية.

والهداية هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقيائه، وقد أعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقيائه وزاده أيضاً كمالاً ثانياً، وهو ما لا يحتاج إليه فيهما، وإليه الإشارة في القرآن بقوله (تعالى): ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾، فالخاق هو إعطاء الكمال الأول، والهداية هي إهارة الكمال الثاني، ويقول أيضاً ﴿الذي خلقني فهو يهدين﴾

وأما الجود، فهو إفادة الخير بلا عوض، فإن الإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود. فإله أمل أن تعطي شيئاً وتأخذ بدله سواء كان البذل عيناً أو ذكراً حسناً، أو فحراً، أو دعاء، أو حصول صفة كمالية، أو إزالة رذيلة نفسانية.

ويانجمية، ما يكون للمعطي فيه رغبة أو غرض لا يحصل بذلك إلا عطاء، فإنه المعاملة بالحقيقة. وإن كان انجمه هو يزعمون المعاملة: حيث يكون معاوضة عينية، ولا يسمون غيره معاملة، ولكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة: حيث لا يكن فيه عوض ولا غرض. وأن كل ما فيه غرض أو فائدة فهو معاملة، فالجود بالحقيقة توريد وفاعل لا يكون لفعله غرض، وما ذلك إلا لواجب الوجود، فإذا لا جواد إلا واجب الوجود، على أن كل جود وكرم لا يحصل إلا من جهته (الأسفار، ج ٦، ص ٣٦٨).

العنقاء:

العنقاء منائر قدسي يسكن جبل قاف، واعتبر صدر المتألهين أن وجود العنقاء محقق عند العرفاء، وقد أطلقت العنقاء على العقل العاشر، والعقل الفعال، وأوضح صدر المتألهين بأن صغيرها يد، معه الثامنون فتوقظهم من نوم الغفلة، وينبه إنشادها الفاضلين من آيات الله (تعالى)، ويحصل نداؤها إلى سماع الذين سقطوا في هاوية الجهل والظلم (مفاتيح الغيب، ص ١٤٢ - ١٤٣).

غ

الغاذية:

الغاذية قوة جذب الغذاء التي تجذب الأغذية إلى الجسم المتغذي، وقد قسم صدر المتألهين هذه القوة إلى قسمين: الأولى هي القوة التي تجذب الغذاء من خارج الجسم إلى المعدة، والثانية هي التي تجذب الغذاء من المعدة إلى الجسم. والقوة الماسكة قسمان: الأولى هي التي تحفظ الغذاء في البطن، والثانية هي التي تبدل الغذاء إلى دم... والدافعة هكذا أيضاً (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٨٧).

الغاية:

أي النتيجة. والمقصود بالآثر الحاصل من الشيء. وتأتي أيضاً بمعنى الهدف، والفائدة، ومن الناحية الفلسفية الغاية عبارة عن ما لأجله يكون الشيء. وأما الآثار والنتائج المترتبة على الفعل والتي تؤدي إلى صدور الفعل من الفاعل. فإنها تسمى الغرض والعلة الغائية لذاك الفعل، ومن البديهي أن الفاعل يستكمل بتلك الآثار والنتائج: أي أن الفاعل يقوم بالفعل للوصول إلى تلك النتائج.

والخلاصة أنه لا يوجد أية حركة في هذا العالم إلا وتحرك نحو غاية، وكل حركة تسير نحو غاية عالية ومتعالية منها. ثم إن كافة الحوادث، الظواهر، الأفعال والأعمال تتحرك نحو هدف (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٧١).

أما ما هي الغاية. وضحنا أن كل إنسان وقبل القيام بالعمل فإنه يتصور هدفاً في ذهنه. ثم للوصول إلى الهدف فإنه يقوم بتهيئة كافة مقدمات ذاك العمل. ولهذا قيل: إن الغاية هي العلة الواقعية للفعل: بمعنى أن الغاية هي المحرك الأصلي للقيام بالفعل. ثم إن الغاية والعلة الغائية متقدمة على كافة العلل من الناحية الذهنية. وأما من الناحية الخارجية فهي متأخرة عن كافة العلل. وعندما يتم إنجاز العمل يحصل الاقتراب من الغاية، وقد تترتب على الأفعال والأعمال آثار وفوائد في ذهن الفاعل قبل الفعل. وقد تترتب عليه فوائد لم تكن تتحضر في ذهن الفاعل: مثال ذلك قيام الشخص ببناء بيت ليسكن فيه ثم يشاهد ارتفاع قيمته في السوق بعد الانتهاء منه. يعتقد صدر المتألهين أن دراسة العلل الغائية يسكن لب الحكمة، لا بل هو من أشرف الأبحاث.

يقول صدر المتألهين أن العلة الغائية من أهم العلل. وخلق العالم لم يكن عبثاً بل لغاية وهي السير إلى الخير المطلق. ————— العشق والشوق.

يعتقد صدر المتألهين بأن العلل مظهر للعلة، لا بل عيناها: ذلك لأن العلة واجدة لكافة

مراتب المعلولات في مرتبة غليتها بالإضافة إلى أمر زائد على المعلولات، إذ المفاض هو المفيض ومن الناحية العقلية والذهنية العلة والمعلول ليسا هويتين مستقلتين عن بعضهما البعض.

لا يمكن تصور وتعقل المعلول بما هو معلول إلا مع تعقل وتصور غلته؛ ذلك لوجود علاقة التضائيف بينهما، فالمعلول غير مستقل بذاته، لا بل هو مضاف إلى العلة. المعلول أثر من العلة والعلة مغيضة له، والعلة هي الأصل في التضرر والمؤثرية، حتى أن كافة موجودات العالم تعود إلى أصلها، وهذا الأصل واحد بالذات ومتضرر لا ضد ولا مثل ولا شريك له، وأما كافة الموجودات الأخرى التي هي ما سوى ذلك الواحد هي شؤونه وأسماءه وتعبوته وأفعاله.

حيث جاء فيه «إنا لله وإنا إليه راجعون». كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال.

ويقال للاثار والنتائج مفعلة إذا كان الباعث والمحرك للفعل غير الآثار والنتائج المترتبة على الفعل.

يعتقد صدر المتألهين أن الغاية قد تكون نفس الفاعل كالفاعل الأول، وقد تكون الغاية غير الفاعل بل شيئا آخر، وهي إما أن تكون في المقابل كجميع الحركات التي تكون الرؤية الطبيعية مبدأ لصدورها، وقد تكون في غير قابل؛ مثال ذلك الشخص الذي يقوم بعمل لأجل رضى شخص آخر فتكون الغاية رضى شخص ثالث غير الفاعل.

إن لجميع الحركات والأفعال غاية، وهذه الغاية قد تكون ما انتهت إليه الحركة، وقد تكون ما لأجله الحركة، وأما انبثت فهو غاية القوة الخيالية، وقد تكون الغاية نفس الفعل. وقد تكون مصلحة تابعة للفعل.

بناءً على ما تقدم، فالقول بالاتفاق والصدقة باطل، ولا يوجد أي فعل إلا ويتبع نيل وتترتب عليه آثار ونتائج خاصة، حتى أن للطبيعة غاية، وأفعال النائم والساهي أيضاً لها غايات، والأكثر من هذا فإن حركات الأفلاك والتغيرات والتبدلات والاستعالات التي تحصل في العالم الجسماني كل هذا تابع لأهداف (الأسفار) ج. ٣ السفر الأول، ص ١١٨، وج. ٢، السفر الأول، ص ٢٥٠-٢٥٢).

إن غاية الحوادث والحركات هو إيجاد الماهيات النوعية. ولهذه الماهيات غايات أيضاً، وعليه يكون للحوادث والحركات غايات متعددة.

العلة الغائية إما واقعة تحت الكون، وإما أعلى من الكون، فإن كانت واقعة في الكون فهي إما موجودة في القابل كوجود صورة البيت في التراب وغيره من أدوات البناء، وإما موجودة في نفس الفاعل كالسكن في البيت، وعلى كل الأحوال فالغاية هي السبب الأول. إذا لم تكن الغاية متصورة للفاعل فإن الفاعل لن يكون فاعلاً.

إذا قيست الغاية إلى الفاعل حيث تؤدي إلى كماله فهي خير، وإذا أخذت باعتبار

نسبتها إلى الفعل فهي غاية، وإذا أخذت باعتبار نسبتها إلى الفاعل فهي خير (الأسفار، ج ١، ص ٢١، ٢١٠، ٢٧٥).

الخير الأقصى هو غاية غايات كافة الموجودات.

الغاية إما عامة وإما خاصة. والغاية الخاصة عبارة عن أمر لا يحصل إلا عن طريق واحد. والغاية العامة هي التي لا تحصل إلا عن طرق متعددة.

والغاية إما جزئية أو كلية. الكلية كالانتقام من الظالم بشكل مطلق من دون الالتفات إلى الخصوصيات الشخصية.

والغاية قد تكون اتفاقية وذلك عندما تنسب إلى فاعل طبيعي، وقد تكون قربية كالصحة بالنسبة للدواء، وقد تكون بعيدة.

والغاية قد تكون بسيطة كالشبع بالنسبة للأكل، وقد تكون مركبة كالمطلوب من تركيب عدة أمور.

والغاية قد تكون بالقوة، وقد تكون بالفعل: مثال ذلك كون الصورة بالقوة أو بالفعل. وذات الحق (تمالي) هي غاية الغايات بحيث لا يوجد غاية فوقها كصورة الصور ومبدأ المبادئ وحقيقة الحقائق.

يقول صدر المتألهين حول غاية الأفعال الاختيارية: إن المعطلين يعتقدون بأن فعل الله خال من الحكمة والمصلحة، وقد وضعنا أن الأفعال الطبيعية تمتلك غايات، وثبت أن أفعال الله (تمالي) كليها وجزئها مقرونة بالحكمة والمصلحة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥٩ - ٢٦٠).

يقول صدر المتألهين: (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٨٠)

كل ما له كمال منتظر، وقد تقدم على شيء في الوجود بحسب الفاعلية والمبدئية، فهو متأخر عنه في كمال الوجود والتمامية وهذا مما أقيم عليه البرهان، وطابقه الكشف والوجدان. ويؤكد الاستقصاء في الاستقرار والاستيفاء في التتبع من أهل البصيرة والإيقان.

قائبات مثلاً أوله لب وبذر وآخره بذر ولب، والحيوان بما هو ذو نمو واغتذاء - أوله نطفة حاصلة عن غذاء، وآخره نطفة حاصلة من أواخر هضم الغذاء - وبما هو ذو حس وتخيل كلما يحس به أو يتخيله أولاً يصل إليه أخيراً، فبان من أراد الأكل وأحضرت في حسه بسبب وجود الجوع صورة المأكول، وفي خياله صورة الشبع، فحاول أن يستكمل صورة المأكول التي في حسه بالأكل. وصورة الشبع التي في خياله بإدخاله من حد التخيل إلى حد العين، فالشبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعاناً وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية، والشبعان وجوداً هو العلة الغائية. وكذلك الباني بيتاً للسكن له يحضر في خياله أولاً صورة البناء على وضع يصلح لسكناه فيسكن فيه، ثم يتحرك في ضرب اللبانات وصنع الآلات ويأخذ في صنعه شيئاً فشيئاً إلى أن يتم، فإذا تم وكمل يسكن فيه، فكان أول البنية

آخر الدرك، وآخر البقية أول الدرك،

فهكذا الحال في كل ما له فاعل وغاية في الأمور الزمانية والمكانية.
الغباوة: — الحكمة (الأسفار، ج ٢، ص ١١٦، وج ١، ص ٢٨).

الغضب:

الغضب واحد من الكيفيات النفسانية التي تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن من أجل إخراج منافرات الطبع وطلب الانتقام (الأسفار، ج ٨، ص ١٢٠).

يقول صدر المتألهين: (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٠٢)

فصورة الغضب إذا وجدت في عالم الأبدان عبارة عن ثوران دم القلب وانتشار العروق وارتفاعها بها إلى أعالي البدن، كما ترتفع النار التي تغلي في الصدر فيحمر الوجه والعين. والبشرة تحكي ما وراءها من حمرة الدم، وإذا وجدت في عالم النفس فهي عبارة عن حالة نفسانية توجب اشتعال نار الطبيعة وإحراق مواد البدن ورطوباتها، وتعمل بها ما تفعل النار المحسوسة بالحطب اليابس. ويتصاعد عند شدة ناره دخان مظلم إلى معدن الفكر، فتستولي ظلمته على نور العقل، وينمحي في الحال بدخان الغضب. وربما تتعدى الأظلام إلى معادن الحس، فيظلم عين الرجل حتى لا يرى بعينه، وتسود عليه الدنيا بأسرها. ويكون دماغه ككهف؛ كاتون أضرمت فيه نار فاسود.

فهذه حال الغضب الناشئ من النفس، ولا تنفك عن انفعالات وكدورات وآلام يعود إليها؛ حيث إنه يسري حكم الغضب أولاً في البدن والمملكة وجنودها وقراها، وبواسطتها يسري إلى عدوها.

الغم: — الفرح

الغيب: الغيب يقابل الشهادة. يقول صدر المتألهين:

فالغيب ما غاب، وما شاهد فيه فهو شهادة. فالملكوت للملائكة شهادة، والحضرة الإلهية لهم غيب. وليس له الترقى إلى تلك الحضرة. وإن للإنسان صورة من عالم الشهادة المحسوسة. وروحاً من عالم الغيب الملكوتي. وسراً مستعداً لقبول فيض النور الإلهي بلا واسطة، فيالتربية يترقى من عالم الشهادة إلى عالم الغيب - وهو الملكوت - ويسر المتابعة وخصوصيتها يترقى من عالم الملكوت إلى عالم الجبروت والعظמות - وهو غيب الغيوب - فيشاهد بنور الله المستفاد من سر المتابعة أنوار الجمال والجلال. فيكون في خلافة الحق عالم الغيب والشهادة. كما أن الله عالم الغيب والشهادة ﴿فلا يظهر على غيبه أحدا﴾: أي الغيب المخصوص - وهو غيب الغيب - أحداً - يعني من الملائكة ﴿إلا من ارتضى من رسول﴾ يعني من الإنسان.

فهذا هو السر المكنون المركوز في استعداد الإنسان الذي كان الله يعلمه منه. والملائكة

لا يعلمون كما قال: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾.

ومنها: إن الملائكة لما نظروا إلى كثرة طاعتهم واستعداد عصمتهم ونظروا إلى نتائج الصفات النفسانية استعظموا أنفسهم واستصغروا آدم وذريته، فقالوا: ﴿أتجعل فيها﴾ - أي في الأرض - ﴿خليقة﴾ مع أنه «يُفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» فحن، مع هذه الصفات أحق بالخلافة منه، كما قال بنو إسرائيل: حيث بعث الله لهم طالوت ملكاً ﴿قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال﴾ فأجابهم الله (تعالى) بأن استحقاق الملك إنما هو بالاصطفاء والبسطة في العلم والجسم وقال: ﴿إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء﴾.

غيب الهوية:

أطلق العرفاء هذا المصطلح على الموجود الذي لا يتعلق بالغير بأي شكل كان، ولا يتحدد بأي قيد، وأسموه: الهوية الغيبية وغيب الهوية والغيب المطلق والذات الأحدية التي هي ذات الحق (تعالى) باعتبار عدم التعيين والتنزيه الصرف (إيقاظ النائمين، ص ٥).

غير المتناهي:

يقصد من مفهوم غير المتناهي الأمور التي لا تعد ولا تحصى، وبعبارة أخرى هي الأمور التي لا يمكن أن يكون لها حد سواء من جهة المبدأ أو المنتهى وعدم التناهي من عوارض التسلسل.

بشكل عام الموجودات الخارجية إما كميات متصلة أو منفصلة.

قد يلحظ عدم التناهي في الكميات المتصلة القارة الوجود: كالأبعاد والأجسام غير المتناهية، وقد أقيمت براهين متعددة لإبطال وجود عدم التناهي في الأبعاد قارة الوجود. وقد يلحظ تارة أخرى في الامتدادات غير القارة الوجود: كالزمان والحوادث المتعاقبة، ولم يَقم أي برهان لإبطال هذا النوع من عدم التناهي.

وفي الكميات المنفصلة غير المتدرجة الوجود كالأعداد، فإن عدم التناهي فيها يعني وجود مجموعة غير محدودة من الموجودات المجتمعة الوجود، وهذا أيضاً باطل.

أما فيما يتعلق بالتسلسل والتدرج في العلل والمعلولات فقد أقيمت براهين عديدة على إبطاله، وهو على شكلين: فإما أن تفرض السلسلة في الأمور الواقعية الخارجية، وهذا الشكل هو الذي أقيمت على إبطاله براهين عديدة، والشكل الثاني هو فرض التسلسل في الأمور الاعتبارية الذهنية، وهذا الشكل لم يُقم أي دليل على بطلانه (الأسفار، ج ٥، ص ٤٩، وج ٩، ص ٢٧٩). البرهان والتسلسل.

الفاعل:

المقصود من الفاعل الذي يكون بالفعل بحيث يصبح فعله مقترناً باختياره وإرادته، وقد تصدق الفاعلية في أماكن حتى وإن لم تكن متلبسة بالفعل بعض الأوقات، وذلك حتى تصدق عليه الإرادة، ومن هنا فُرق الفلاسفة بين الفاعل المختار والفاعل الموجب، وقالوا: الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٧٥ - ٢٢٠- ٢٥٥، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٢٢ - ٢٢٦).

والفاعل في المصطلح الطبيعى عبارة عن أمر يكون تأثيره زمانياً تدريجياً (م.ن، ص ٧٥)، واستعمل الفاعل في الفلسفة في مقابل القابل وبمعنى المؤثر والذي يترك الأثر، كما أن القابل بمعنى المتأثر من الفاعل.

فاعلية الفاعل إما بالطبع وإما بالقصر، وإما بالتسخير أو بالقصد أو الرضا أو العناية أو بالتجلي.

أ: الأول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار، ويكون فعله ملائماً لطبيعته أو هو: الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق.
ب: والثاني ما بالقصر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته، أو هو: الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حين ما هو غير مخلى ونفسه بتحريك قاصر وتحويل محول (الأسفار، ج ١، ص ٥٤، ٢٠١).
ج: والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه.

د: والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوهاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بفرضه من ذلك، وتكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة (الأسفار، ج ٢، ص ١٢٧، ٢٢٠).
هـ: والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفعل، ويقال له الفاعل بالعناية.

و: والسادس هو الذي يكون علمه بداته إندي هو عين ذاته سبباً لوجود أفعاليه التي هي عين علومه ومعلوماته، أو هو: الذي منشأ فاعليته ذاته العالمية بذاته لا غير، ويكون علمه بمجعله عين هويته مجعولة، وهذا هو الفاعل بالرضا (المبدأ والمعاد، ص ٩٨).
وقد عرفوا الفاعل بالتسخير بأنه عبارة عن الطبيعة التي تصدر عنها أفعالها

باستخدام القوى القاهرة، فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها الطاعة للنفوس وخدمة للقوى .
يعتقد صدر المتألهين بأن أقسام الفاعل الستة موجودة في نفس الإنسان. وذلك بالقياس إلى أفعاليه المختلفة: ذلك لأن فاعلية النفس تكون بالرضا إذا قيسست إلى التصورات والتوهمات، وتكون بالعناية إذا قيسست إلى ما يحصل بمجرد الصور والتوهم، كما يحصل السقوط من أعلى الحائط مثلاً بمجرد تصور السقوط، وفاعليتها تكون بالتقصد إذا حصلت من خلال البواعث الخارجية، وهي بالجبر إذا قيسست إلى فعل القبانج، وهي بالطبع إذا كانت لأجل حفظ المزاج وإفادة الحرارة الفريزية في البدن، وهي بالقسر إذا كانت لأجل الحرارة الحمائية والمرض والسمنة المفترضة والهزل.

فاعل الزمان:

- حركة فلك الأفلاك هي فاعل الزمان، وهناك أقسام أخرى للفاعل على النحو التالي:
- أ - ان يكون فعله بالذات كالتأثر بالنسبة للشيء الذي لم يشتغل فيكون شأنه الإشعاع.
 - ب - الفاعل بالذات، الذي تكون ذاته مبدأ للفعل، ويتقابله الفاعل بالعرض.
 - ج - الفاعل الجزئي، وهو العلة الشخصية أو الوعية أو الجنسية لمعلول شدة حسني أو نوعي أو جنسي، والفاعل الكلي خلافة.
 - د - الفاعل الخاص، وهو ما يفعل عنه شيء واحد: كالتأثر المحركة لواحد ويتقابله العام.
 - هـ - الفاعل اقريب، هو الذي يباشر الفعل بمعنى أنه لا واسطة بينه وبين فعله، ويتقابله الفاعل البعيد والمتوسط.
 - و - الفاعل الناقص، وهو الذي يحتاج في فاعليته إلى آلة وحركة، ويتقابله الفاعل الكامل.
 - ز - الفاعل البسيط، وهو الشيء الأحدي الذات ويتقابله الفاعل المركب (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٩٢ - ٢٢٥).

الفراسة:

الفراسة هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن، وقد نبه الله (تعالى) في القرآن المجيد لهذه المسألة فقال: «إن في ذلك لآيات للمؤمنين»، و«نعرفهم بسيماهم». وبشكل عام، الفراسة هي اختلاس المعارف وهي على قسمين:

الأولى التي تحضر في ذهن الإنسان من دون العلم بسببها وهي نوع من الإلهام.

والثانية الاستدلال من خلال الشكل الظاهر على الأخلاق الباطنية.

(مفاتيح الغيب، ص ١٤١)، وجاء في الحديث: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ربه.

الفرح والغم:

الفرح والغم من الكيفيات النفسانية، والفرح كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح خارج

البدن للوصول إلى أمر ملذ. والغم كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى داخل البدن بسبب الخوف من الأمور المؤذية المترتبة عليها، والحالتان تابعتان لانفعالات الروح الخاصة (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٤٨).

الفرع:

الفرع من الكيفيات النفسانية التي تتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفاً من المؤذي. واقعاً كان أم متخيلاً (الأسفار، ج ٤، ص ١٤٠).

الفسق:

الفسق أصله الخروج وقولهم: فسقت الرطبة من قشرتها: أي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة، وتسمى الفارة "فويسقة" لخروجها لأجل المضرة. وعند الخوارج أنه كافر، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر، لأن الإيمان عندهم عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، والكفر تكذيب الحق وجعوده، فيجعلونه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كلاً منها في بعض الأحكام. واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ الْاسْمَ الْفُسُوقَ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ (١١/٤٩) وقال: ﴿حَبِيبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (٧/٤٩). وصاحب الكشف لا يستزله فسر الفاسقين بالخارجين عن حد الإيمان، معتضداً بقوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٦٧/٩)، وتبعه البيضاوي جرياً على عادته في الاتباع. وهذه المسألة طويلة مذكورة في الكلام.

ومرتكب الكبيرة فاسق خارج عن أمر الله بالاتفاق وله درجات:
الأول: الذي لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقيبح، ساذجاً عن العقائد الرديئة غير مستمر الشهوة، وهو سريع القبول للعلاج قريب المبادرة إلى التوبة.
الثاني: أن يكون قد عرف ذلك، لكنه يتعاطاها انقياداً لشهوته، وإعراضاً عن صواب رأيه لاستيلاء الداعية الشهوية عليه، بل زين له سوء عمله، لكن علم تقصيره...

الفصل:

الفصل هو المميز الجوهرى للأشياء، وهو مقوم الأجناس وعلّة وجودها، مثال ذلك: الناطق فصل الإنسان الذي يميز الإنسان عن كافة الأمور الجنسية المشتركة معه في الحيوانية، والمقصود هنا ليس الفصل المنطقي بل الاشتقاقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي.

وتوضيح ذلك: إن ما يطلق عليه الفصل في علم الميزان هو الفصل المنطقي المأخوذ من مبادئ خاصة، مثال ذلك مفهوم الناطق الذي هو فصل الإنسان الذي يمتلك مبدأ مأخوذاً منه، وهو مبدأ النفس الناطقة، وهكذا الحساس المأخوذ من مبدأ النفس الحاسة في

الحيوان. ويقال لها الفصول الاشتقاقية وهي الصور النوعية، إذاً الفصول الحقيقية هي الصور النوعية، وهذه الصور هي التي تحفظ الوحدة النوعية، والفصل الأخير هو فصل الفصول الذي يجمع كافة مراتب وجودها.

وعليه فالناطق والحساس والمتحرك هي فصول محمولة وتبست فصول حقيقية (الرسالة العرشية، ٣٤).

إن حقائق الفصول البسيطة عبارة عن وجودات ماهيات الخاصة (الأسفار، ج ١، ص ٥٠، ٤٤١).

يقول صدر المتألهين: "إن ما يذكر في التمايز بآراء الفصول، فبالحقيقة هي ليست بفصول، بل هي لوازم وعلامات، للفصول الحقيقية. فالحساس والمتحرك ليس شيئاً منهما بحسب المفهوم فضلاً للحيوان، بل فصله كونه ذا نفس دراية متحركة. وليست الإدراكية والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية، بل من جملة لوازمه وشعبه، لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات، فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية، وإلا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٥).

هل إن تقوم الجنس بالفصل هو باعتبار الخارج أو الذهن؟
يعتقد صدر المتألهين بأن تقوم الجنس بالفصل باعتبار تحليل العقل وليس الخارج: ذلك لأن الجنس والفصل متحدان في الخارج، والمتحدان في مكان لا يمكن لأحدهما أن يكون مقوماً للآخر. وهكذا غلبة الفصل للجنس أمر عقلي (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١٠٢).
ويعبر عن الفصل الاشتقاقي الحقيقي بالفصل المنطقي: كالنامي الذي هو فصل النبات والحساس. الذي هو فصل الحيوان والناطق. الذي هو فصل الإنسان حيث يحمل الأول عنوان النفس النباتية والثاني عنوان النفس الحيوانية، والثالث عنوان النفس الناطقة، وهذه الثلاثة هي الفصول الاشتقاقية.

الفصل والوصل: برهان الفصل والوصل (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ١٢٨).

الفضلة:

الفضلة أي الذكاء. والظن هو الذكي، وهو التنبه للمقصود ويستعمل عادة في الألفاظ والأحاجي (الأسفار، ج ٣، ص ٥١٦).

فضيلة العلم:

قدم صدر المتألهين شرحاً مفصلاً لفضيلة العلم مستنداً إلى العديد من الآيات

والروايات: حيث ذكر في هذا المجال أكثر من عشر آيات، بقول صدر المتألهين:
ففي الدلالة على فضيلة العلم من الكتاب والحديث والآثار:
وأما الشواهد القرآنية فمن وجوه:

أحدها: قوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم﴾، فانظر كيف بدأ بنفسه، وشئ بالملائكة، وثلاث بأهل العلم، وناهيك بهذا شرفاً وفضلاً وجلالةً ونبلاً.
وثانيها: إن الله (تعالى) سمى العلم بالحكمة، ثم إنه عظم أمر الحكمة وذكرها في كثير من المواضع على سبيل الامتنان والاهتمام والاستعظام، فقد قال في سورة البقرة: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾، ﴿وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة﴾، وقال في النساء: ﴿فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة﴾، ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾، وقال في سورة الأنعام: ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم﴾، وقال في سورة لقمان: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾، وفي سورة النحل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾، والمفسرون وإن ذكروا في معنى الحكمة وجوهاً مختلفة حسب وجوه المناسبة، كالموعظة والفهم والنبوة والقرآن، إلا أن مرجعها جميعها إلى العلم، كما هو مكشوف عند أهل البصيرة.

وثالثها قوله تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾، وقد فُرق الله (تعالى) بين سبعة نفر في كتابه الكريم، فقد فُرق بين الخبيث والطيب، فقال: ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب﴾، وبين الأعمى والبصير ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير﴾، وبين النور والظلمة ﴿هل تستوي الظلمات والنور﴾، وبين الجنة والنار، وبين الظل والحرور (مفاتيح الغيب، ص ١١٨ - ١١٩).

وإذا تأملت هذه الوجوه تأملاً لطيفاً وجدت كل ذلك مأخوذاً من الفرق بين العالم والجاهل، وبين العلم والجهل.

ورابعها قوله (تعالى): ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، والمراد من أولي الأمر، هم الراسخون في العلم على أصح أقوال المفسرين المشهورين، لا الملوك والأمراء ذوي الشوكة، وعند مفسري أصحابنا الإمامية (رضوان الله عليهم)، المراد بهم أهل بيت النبوة والطهارة (سلام الله عليهم أجمعين)، ثم انظر إلى هذه المرتبة فإنه (سبحانه) ذكر العالم الراسخ في المرتبة الثالثة في قوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم﴾، ثم أنه (تعالى) زاد في الإكرام فجعلهم في المرتبة الثالثة في الآيتين: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾، وقال: ﴿قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾.

وخامسها قوله: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾، قال ابن عباس: للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام، قال بعضهم: إن الله (تعالى) ذكر الدرجات لأربعة أصناف: أولها للمؤمنين من أهل

بدر، قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾، إلى قوله: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، والثانية للمجاهدين، قوله: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾، والثالثة لمن عمل الصالحات: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾، والرابعة للعلماء: ﴿وَالَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾، قاله (تعالى) قد فضّل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات، وفضّل المجاهدين على القاعدة بدرجات، وفضّل الصالحين على هؤلاء بدرجات، ثم فضّل العلماء على جميع الأصناف بدرجات، فوجب كون العلماء أفضل الناس.

وسادسها قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، فوصفهم بما وصف به الملائكة المقربين من قوله: ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾، وفي هذه الآية وجوه من الدلالات على

فضل أهل العلم:

الأول الدلالة على كونهم من أهل الجنة، لقوله: ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾، إلى قوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾، ولقوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾.

الفلسفة:

الفلسفة في اللغة تعني العلم وفي الاصطلاح هي فن خاص يقوم على أساس الفكر والاستدلال العقلي، وكلمة الفلسفة جذورها يونانية واستعملت في العالم الإسلامي.

وقد عرّفها القدماء بأنها عبارة عن العلم بأحوال أعيان الموجودات كما هي عليه هي نفس الأمر بمقدار الاستطاعة البشرية. وقال صدر المتألهين عنها: «أعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه، والحكم بوجودها تحقيقاً بالإبراهيم لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري (تعالى)».

ثم أوضح صدر المتألهين بأن ثمرة هذا العلم هي كمال الإنسان من الناحيتين العلمية والعملية، وفي توضيح هذا الأمر قالوا بأن الإنسان مركب من مادتين أصليتين: الأولى هي الصورة المعنوية التي هي من عالم الأمر، والثانية المادة الحسية التي من عالم الخلق. وللنفس أيضاً جهتان: تتلقّى إحداها بالمادة وهي جهة التعلق، والثانية جهة التجرد. لذلك كانت الحكمة لإصلاح الجانبين: أي القوة النظرية والقوة العملية (الأسفار، الطبيعة الحجرية، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠-٢٢).

ويظهر من كلام صدر المتألهين هذا أنه عدل عن التعريف القديم للفلسفة الذي كان رائجاً في عصر اليونان (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١).

الفلسفة الأولى:

الفلسفة الأولى واحدة من أقسام الفلسفة النظرية. وقد أطلق عليها: العلم الكلي والأمور العامة وفلسفة ما وراء الطبيعة والإلهيات بالمعنى الأعم. أما موضوعها، فهو الموجود بما هو موجود ومساثلها البحث عن عوارض الوجود بما هو موجود، والمقصود من الموجود بما هو موجود هو عدم اختصاصه بأمر من الأمور: بمعنى أنه الموجود من دون أن يؤخذ بعين الاعتبار أنه نبات أو معدن أو حيوان أو كم أو كيف... وذلك لأن الرياضيات تبحث في الموجود من حيث إنه كم، وعلم النبات يبحث في الموجود من حيث هو نبات...

الفلسفة العامة:

المقصود من الفلسفة العامة والمشهورة هو الفلسفة المتداولة، وقد جعل صدر المتألهين فلسفته الخاصة المتعالية في مقابل الفلسفة العامة. وقد ذكر هذا الأمر في عدة أماكن عند تعرضه لذكر فلسفته وتمييزها عن غيرها ————— الحكمة المتعالية (م.ن. ص ٣٥٦).

الفلك:

الفلك جسم كروي الشكل لا يقبل الخرق والالتئام. محاط بسطوعين متوازيين مركزهما واحد.

وللأفلاك طبائع أخرى غير طبائع العناصر الأربعة، ويعتقد صدر المتألهين بأن طبيعة الفلك والنفس الحيوانية واحدة ————— الأفلاك وأول ما خلق والعقول والنفوس (م.ن. ج ٢، ص ٣١، ٨٦).

الفهم:

الفهم عبارة عن تصور الشيء الذي يلقيه المتكلم على مخاطبه. والإفهام عبارة عن إيصال المعنى من خلال الكلام واللفظ إلى المخاطب (إلى فهم السامع) (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٥١٢).

الفيض:

الفيض في اللغة عبارة عن السيلان والإعطاء. وفي الاصطلاح عبارة عن إلقاء أمر في القلب عن طريق الإنهاام من دون تحمل عناء انكسب والاكتساب، وهو أيضاً فعل الفاعل الدائم الذي لا ينبغي عوضاً في مقابله: حيث يرادف الوجود من أحد أوجهه. والفيض الأقدس الذي أطلق عليه القضاء الأزلي، عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الحق حسب النظام الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته. التي هي عين ذاته ووجود الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بناءً على استعداداتها الخاصة من الحق. وهذا هو الفيض المقدس.

بناءً على هذا، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس: حيث إن الأعيان الثابتة واستعداداتها تتحصل في عالم انعلم بواسطة الفيض الأقدس، وتتحقق في عالم العين مع لوازمها من خلال الفيض المقدس، وقد عبروا عن الفيض المقدس بأنه نفس الرحمن، و"هو بعينه القدر الخارجي، إذ التقدير تابع لعلم الله، وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته (الأسفار، ج ٢، وص ٢٥٤، وج ٨، ص ٢٠٣). والمقصود من الفيض الأول العقل الأول (المشاعر، ص ٩٧).

ق

القابل:

القابل هو الذي يقع عليه الفعل ويرضاه. كما أن الفاعل هو الذي يقوم بالفعل، والفرق بينهما أن القابل بما هو قابل لا يقتضي مقبوله، بينما الفاعل بما هو فاعل يقتضي مفعوله، والقابل أيضاً عبارة عن الاستعداد وانتهيز نوجود المقبول، ونسبة الفاعل إلى مفعوله الوجوب، ولكن نسبة القابل إلى مقبوله الإمكان: ذلك لأن الفاعل التام موجب للفعل، والقابل لا يوجب ولا يستلزم القبول، حتى وإن كان القابل والمقبول متضايفين في الذهن (المبدأ والمعاد، ص ٤٨، والأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٧٥، ١٧٦).

من المسائل التي استأثرت باهتمام صدر المتألهين هي هل أن الأمر الواحد البسيط يمكنه أن يكون فاعلاً وقابلاً مؤثراً ومتأثراً؟ يعتقد صدر المتألهين بأن القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر. فإن الشيء الواحد لا يمكنه أن يتأثر من ذاته، بمعنى أن يكون مؤثراً ومتأثراً، وإن كان القبول صفة كمالية للقابل. فإن شيئاً واحداً لا يستكمل بذاته: حيث رد صدر المتألهين هنا عقيدة من قالوا بأن الشيء يمكنه أن يكون فاعلاً وقابلاً. الظاهر أن المقصود من عرض هذا البحث هو اثبات مبدأ المبادئ.

القادر: القدرة (الأسفار، ج ٢، ص ٨ - ١٠).

القادسات:

المقصود هو العقول المفارقة للمفسدة والمنزهة عن المادة وشوائبها (رسائل ملا صدرا، ص ١٦٢).

قاعدة إمكان الأشرف:

أشرنا في بعض الأبحاث شكل مختصر أن بعض الفلاسفة قد حلوا الكثير من العضلات، وأثبتوا العديد من المسائل بالاعتماد على قاعدة إمكان الأشرف. يقول صدر المتألهين: مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم منه. قد وجد قبله... بناءً على هذا، يجب أن تكون المجردات كالعقول والنفوس موجودة قبل الأجسام والجسمانيات، وأما مبنى هذه القاعدة، فهو أصل امتناع صدور الكثير من الواحد، ومفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم وجوداً من الممكن الآخر، وكلما وجد الآخر يجب أن يكون قد تحقق الأشرف قبله، وبما أننا نعلم بوجود الموجودات الأخس بالحس والوجدان، إذا المجردات موجودة.

اعتبر صدر المتألهين أن عكس هذه القاعدة صادق أيضاً، فكلما وجد الممكن الأشرف فيجب أن يكون الأخص موجوداً، وكما ثبت أن لأموجودات الطبيعية والبسائط العنصرية عقلاً مديراً وصورة مثالية، فسيثبت أن لها نفساً نباتية وحيوانات نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ. وبشكل عام، الموجودات الأخص لا يمكنها أن تصدر عن ذات الحق من دون واسطة، حيث إن «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد». ونحن نعلم بالحس والوجدان وجود الممكنات الأخص. إذاً هناك وسائط ساهمت في وجودها، وهذه الوسائط يجب أن تكون أشرف من هذه الممكنات، وهي العقول المجردة، والنصوص النطولية والمندبرة، والمثل النودية، والصور المقدارية، حتى نصل إلى أخص الممكنات (الأسفار، ج ٢، ص ٥٨، ٣٠٧، وج ٤، ص ٨١، وج ٢، السفر الثالث، ص ٢٤٤ - ٢٤٦).

القاعدة الفرعية:

مفاد هذه القاعدة أن «ثبوت شيء لشيء آخر يستلزم ثبوت المثبت له». لأنه إذا لم يكن المثبت له موجوداً فلا يمكن نسبة شيء إليه، طبعاً المثبت له قد يكون تارة في الخارج، وقد يكون تارة أخرى في الذهن. وعلى كل حال، إن كان في الخارج يجب أن يكون المثبت له في الخارج أيضاً، وإن كان في الذهن فيجب أن يكون المثبت له في الذهن. وقد وضح بعضهم القاعدة الفرعية بشكل آخر: حيث قالوا: ثبوت شيء لشيء متفرع على وجود المثبت له من دون ذكر الاستلزام.

يقول صدر المتألهين: ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف، وقال آخرون بأن ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه (رسائل ملا صدرا، ص ١٥٥).

القبول:

القبول على نوعين: الأول بمعنى الانفعال التجديدي، والآخر بمعنى مطلق الاتصاف. — القابل وبرهان الفصل والوصل (المبدأ والمعاد، ص ٤٩).

القدر:

القدر في اللغة بمعنى مقدار التدبير، الحكم، القداسة، الاقتدار، المقدار، المماثلة، الطاقة القوة، الحرمة والوقار. وفي الاصطلاح الفلسفي عبارة عن تعلق إرادة الذات الأحدثه بالأشياء الخاصة، وبعبارة أخرى، القدر عبارة عن أحوال الأعيان والموجودات بالتنسبه إلى الزمان والأسباب الخاصة كما يقولون: والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات وفي العالم النفسي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية (م.ن، ص ٩٢). يقول صدر المتألهين في أسرار الآيات أن القدر على قسمين: قدر علمي وقدر خارجي،

القدر العلمي عبارة عن وجود الأشياء الموجودة في عالم المقدار في القوة الإدراكية، والنفس بصورها الجزئية. والقدر الخارجي عبارة عن وجود تلك الصور في موادها الخارجية على شكل مفصل. كما يقتضيه زمانها الخاص بها.

المقصود من القدر العلمي هو الصور العلمية والأمور التي يجب أن تتقرر في الأنفس الفلكية، والمقصود من القدر الخارجي ظهورها بما يقتضيه الزمان والمكان والاستعداد. وجاء في التفسير الكبير (التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٥٤) أن القدر عبارة عن حصول كافة الموجودات في عالم النفس على وجه جزئي كما هو مقرر في المواد الخارجية، ومن وجهة نظره فإن عالم القدر هو عالم المثال الذي هو خيال العالم.

القدرة:

القدرة فينا عبارة عن حالة نفسانية تصحح الضل وعدمه، وبعبارة أخرى القدرة في الحيوان عبارة عن حالة نفسانية يصدر الفعل من خلالها كلما أراد الشخص ذلك. ولا يصدر إذا لم يشأ ذلك، وضدها المعجز. ويختلف العجز والقدرة عن بعضهما بالقياس إلى الأشياء المختلفة: لأن القادر لا يعني بشكل مطلق ما يصح منه صدور كل ما يشاء، وإلا فإنه سيصدق على ذات الحق (تعالى) وهناك الكثير ممن يتصفون بالقدرة لا تصدر عنهم سوى بعض الأفعال (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٠٧ - ٢٢٠).

يقول صدر المتألهين: القدرة صفة مؤثرة على وفق العلم والإرادة، والقدرة فينا عين القوة، وفي الواجب عين الفعل، ذلك لعدم وجود جهة إمكانية في الواجب، وقدرته لا تدرج تحت أية واحدة من المقولات، لا بل إن كونه ذاته بحيث يصدر عنه الموجودات من جهة علمه بنظام الخير (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٨ - ١٢).

وبشكل عام، القدرة هي إمكان القيام بالعمل وتركه. وهذا معلوم من مفهوم القدرة. واعتبر البعض أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل. فإن لم تقارنه فهي ليست بقدرة. يعتقد صدر المتألهين بأن القدرة موجودة قبل الفعل وبعده.

يعتقد صدر المتألهين بأن القوة قد تكون مقابل الفعل، فيكون الإمكان من لوازمها، وقد يريدون من القوة القوة الإيجابية للفاعل التام الفاعلية ولازمها الإمكان، وهذا الإمكان استعداد محض لا يجتمع مع الفعلية، وهو ليس كالإمكانات الذاتية.

يعتقد المتكلمون أن القدرة تصح إذا توفرت جهتا الفعل والترك، ولذلك لا يطلقون القدرة على الفاعل الدائم الفعل.

يقول صدر المتألهين بما أننا عرفنا القادر بأنه الذي يصدر منه الفعل عن شعور. فمن يصدر عنه الفعل سواء كان دائماً أم غير دائم فهو قادر مختار.

ثم يضيف بأن القادر على أقسام:

١ - الفاعل بالقياس، وهو أن تتساوى نسبته إلى الطرفين، فيحتاج إلى ضمنية أخرى:

كلم جديد، أو وجود قابل، أو صلوحه، أو آفة، أو حضور وقت، أو داع.

٢- الفاعل بالعناية، وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصنوبر مجرد علمه بتخاتم الفعل والجود لا غير.

٣- الفاعل بالرضا، وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالة لا غير، ويكون علمه بمجموله عين هوية مجمله، كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب (تعالى).

٤- الفاعل بالطبع، وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني؛ حيث هو مخلوق وطبعه من غير عائق.

٥- الفاعل بالقدر، وهو الذي يفعل بطبعه المنسورة على خلاف ما يقتضيه؛ حين ما هو مخالي ونفسه بتحريك قاصر وتحويل محوّل.

٦- الفاعل بالتسخير، وهي الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيه؛ ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات؛ كالقوى الحيوانية والنباتية.

وذكر في الشواهد الربوبية فيما يتعلق بقدره الله (تعالى): إن قدرة واجب الوجود عبارة عن فيضان الأشياء، عن ذاته بمحض إرادته ومشيتته، وإرادته عين ذاته، وعلم الواجب (تعالى) بذاته هو عين العناية الأزلية، وهي عبارة عن انكشاف ذاته لذاته على نحو أن تفيض كافة الخيرات والفضائل من نفس ذاته على ذاته بنفس ذاته (الشواهد الربوبية، ص ٤١٧) (٤١٧).

ويقول صدر المتألهين. (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٣٠٧)

إن للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما صحة الفعل ومقابله أعني الترك. وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. والتفسير الأول للمتكلمين والثاني للفلاسفة. ومن أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين ملازمان بحسب المفهوم والتحقق، وإن من أثبت المعنى الثاني، دأبه إثبات المعنى الأول قطعاً؛ وذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيئة واللامشيئة يصح منه الفعل والترك. وإن كان يجب منه الفعل إذا وجبت المشيئة وانترك وإذا وجبت اللامشيئة، فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشيئة ووجوبها لا يناهض صحة الترك على تقدير اللامشيئة. وكذلك كقياس مقابله في الاعتبارين.

أقول: في ما ذكره خلط وخبط، فإن الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الإمكان الذاتي، وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة إمكانية؛ لأن هناك وجوداً بلا عدم، وإنما تجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة.

والواجب (جل اسمه) فلكونه في ذاته تاماً وفوق انتماء، فبذاته البسيطة الحقبة يفعل ما يفعل لا بمشيئة زائدة ولا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة. فهو بمشيئته وعلمه ورضاه

وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير، ويجود النظام. ويصنع الحكمة. وهذا أتم أنحاء القدرة.

ثم زعم الفخر الرازي أنه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة إليه، بل النزاع بينهما لفظي؛ إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين إنما يرجع إلى العبارة واللفظ دون المعنى، والمفهوم كما ذكر، وإنما النزاع في قدم العالم وحدوثه، ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسي: "إن هذا صلح من غير تراضي انخصمين؛ وذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله. فضلاً عن أن يكون مختاراً أولاً (م.ن. ص ٢١١).

وأضاف صدر المتألهين بعد ذكره الأقوال الأخرى في باب القدرة والإرادة والاختيار: "إن النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفعيلها وحركاتها: لأن أفعيلها وحركاتها تسخيرية كعمل الطبيعة وحركاتها: لأنها لا تتحقق ولا توجد لا بحسب أغراض ودواع خارجية، فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفعال والحركات. لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها. والطبيعة لا تشعر بالدواعي، والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: "عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو بسبب، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً، واختيار الباري (تعالى) وفعله ليس بداع، وقال في موضع آخر: "ومعنى واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبية، وأن وجوده بالذات، وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد، فإذا قلنا: أنه مختار وأنه قادر، فإنما نعني به أنه بأفضل كذلك لم يزل ولا يزال، ولا نعني ما يتعارفه الناس منهما، فإن المختار في العرف هو ما يكون بالقوة، وأنه محتاج إلى مرجع يخرج اختياره من القوة إلى الفعل، إما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته، أو من خارج. فيكون المختار منا مختاراً في حكم المضطر، والأول (تعالى) في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيرته، ولم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل، بل كان وما زال مختاراً بالفعل.

وتابع قائلاً: "إن الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية، وترك التقليد، وطرده الطاغوت، ورجع إلى درك الحكمة، وانخرط في حزب الملكوت وأولياء الحقيقة، أن يعلم: أن الفرق بين القادر والمختار، وبين الفاعل والموجب، ليس على سبيل ما كان لاجأ عليه أكثر المحتجبين عن إدراك الحقائق بأغشية التقليد للآباء والمشايع؛ لأن الله (سبحانه) إذا كان هو الفاعل لما يشاء، كانت إرادته واجبة الوجود كذاته: لأنها عين ذاته الأحدية، وقد مر أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلم تكن تلك الإرادة قصداً إلى التكوين لا سيما التكوين المطلق، أو التكوين الأول لأقرب المجمولات إليه وأشرف الكوائن منه: لأن القصد إلى الشيء يمنع بقاءه بعد حصول ذلك الشيء المقصود، فثبت أن إرادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد، بل الحق في معنى كونه مريداً أنه

(سبحانه وتعالى) يعقل ذاته. ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته. وأنه كيف يكون؟ وذلك النظام يكون لا محالة كائناً ومستغنياً. وهو غير مناف لذات المبدأ الأول (جل اسمه): لأن ذاته كل الخيرات الوجودية كما عر مراراً: أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاناتي تابع للنظام الأشرف الواجبي الحق، وهو عين العلم والإرادة، فعلم المبدأ بنفيضان الأشياء عنه، وأنه غير مناف لذاته، هو إرادته لذلك ورضاه، فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان، وهي تنافي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك، لا كما توهمه بعض من لا إيمان له في الحكمة والعرفان.

يعتقد صدر المتألهين بأن الإرادة كالعلم تعود إلى الوجود وتشخصها لا يتنافى وهذا الأمر (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٣٢٠ - ٣٢٤). فقول إن الإرادة التي هي عين ذات الله (تعالى) تتعلق بجميع الممكنات التي يصدق عليها عنوان الوجود كالعلم.

ثم تطرق صدر المتألهين لأقسام الموجودات، واعتبر أن موجودات العالم إما طبيعية، وإما تعليمية، وإما عقلية، وعليه فالأفعال انبثاقة عنها ثلاثة أيضاً: أفعال طبيعية، تعليمية وعقلية.

الأفعال الطبيعية المنبثقة من الفاعل الطبيعي زمانية الوجود، وهذه الأفعال تتعرض دائماً للاستحالات والتجددات. وأما الأفعال التعليمية، فعلى الرغم من عدم خلوها عن الحركة والطبيعة، لكن لا مدخل للحركة والطبيعة في صدور أفعالها. وأما ما نه علاقة به، فهو مجرد الكمية والوضع اللازم للكمية. وأما الأفعال العقلية التي تحتاج للزمان لا مدخلية للحركة فيها. بل تتدخل حدودها الوجودية في مجال الاستفادة من الفيض ومقداره وكيفية.

مثال الأفعال الطبيعية، التغذية، التوليد، الإحالات، الاستحالات، وغيرها. ومثال الأفعال التعليمية، الاضواء، الإنارة، العكس. حدوث الأشكال التربيع، التسديس وغيرها.

والأفعال العقلية كمطلق الخلق والإيجاد، إفاضة الفيض، الإبداع وغيرها. وأما أفعال مشاعر الإنسان، فبعضها طبيعي كاللمس والذوق وغيرها، وبعضها تعليمي كالإبصار، والبعض الآخر عقلي كالاعتقل والتوهم. وعليه فإن كل فعل طبيعي يصدر عن الفاعل القريب فإن ذلك يتم من خلال المباشرة بين الفاعل والمنفعل: كسخونة النار في مادتها. ولا تلزم المباشرة بين الفاعل والمنفعل في الفاعل غير الطبيعي: ذلك لأن الفاعلية فيه على نحو تقدم ونحصل المنفعل إلى الفاعل: مثاله نوع العلاقة بين العلة والمعلول، أو المادة والصورة، أو الجنس والفصل. وعليه فإن صدور الفعل عن الفاعل المختار ليس كصدوره من الفاعل الطبيعي، والإرادة في كافة الموجودات تابعة لنوع وجودها: فبعض المراتب خير محض، وبعض خير يلزمه شر، ولأعيان الممكنات أيضاً مراتب، ولها طرفان: أحدها الوجود المحض، والآخر هو الوجود المشوب بالأعدام والاستعدادات والقوى

والفعليات تحصل في النهاية إلى انقوة المحضة: أي الهولي. وهذا هو حكم الإرادة والمحبة أيضاً، فمربية الكمال هي أنه مريد لذاته وبذاته، وهكذا تنتزل المراتب الأخرى.... وهكذا فإن أفعال الإنسان مسبوبة بعدة مقدمات ومبادئ:

١- تصور الفعل المطلوب.

٢- التصديق والحكم بضرورة فعله أو تركه بعد الاطلاع على منفعه ومضاره.

٣- الشوق إلى فعله.

٤- الشوق المؤكد أو الإرادة الجازمة.

٥- حركة العضلات للقيام بهذا العمل بالإضافة إلى غاية وهدف الفعل الذي يكون قبل الفعل (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٤٠-٢٤٢).

القدرية:

للقدرية تفسيران في تاريخ الكلام والفكر الإسلامي:

الأول أن العباد مختارون وقادرون ومسؤولون عن أعمالهم. وقد رفضت هذه العقيدة على مدى التاريخ.

والثاني أن البشرية يجب أن تتبع القضاء والقدر الإلهي، وأن كل ما يمكن أن يكون فهو كائن مقدر، ونحن لا نستطيع القيام بأي شيء، ولا نتحكم من التغيير في مصيرنا. وقد دافع الكثير من الحكام عن هذه العقيدة وروجوا لها (التفسير الكبير، ص ٣٠٧ - ٣٧٤).

القديم: ————— الحدوث والقدم.

القرآن:

بحث صدر المتألهين في العديد من مؤلفاته وفي حكمته المتعالية عن القرآن المجيد وأهميته ومكانته. وقد أسند بعض أبحاثه الفلسفية إلى آيات القرآن الكريم، وذكر عدة آيات في إثبات الحركة الجوهرية (تفسير ملا صدرا، ج ٥، ص ١٨ وما يليه).

يقول صدر المتألهين:

في تحقيق قوله ﷺ: إن للقرآن ظهراً وباطناً وحداً ومطلماً

إعلم: أن القرآن كالإنسان منقسم إلى سر وعش، وكل منهما ظهر وبطن، وبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلا الله، وقد ورد أيضاً في الحديث: أن للقرآن ظهراً وباطناً. وبطنه بطن إلى سبعة أبطن، وهو كمراتب باطن الإنسان، من النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفي والأخفى، أما ظاهر علته، فهو المحسوس الملموس والرقم المنقوش للموسى، وأما باطن علته، فهو ما يدركه الحس الباطن، ويستشبهه القراء والحفاظ في خزانة مدركاتهم كالتخيال ونحوه، والحس الباطن لا يدركه المعنى صرفاً بل خلطاً مع عوارض جسمانية، إلا أنه يستشبهه بعد زوال المحسوس من حضوره، فإن ألهم

والخيال كالحس الظاهر لا يحضران في الباطن المعنى الصرف المطلق كالإنسانية المطلقة. بل على نحو ما يناه الحس من خارج، مخلوطاً بروائد وغواش من كم وكيف ووضع وأين. فإذا حاول أحدهما أن تتمثل له الصورة الإنسانية المطلقة بلا زيادة أخرى، ثم يمكنه استثبات الصورة المقيدة بالعلائق المأخوذة عن أيدي الحواس، وإن هارق جوهر المحسوس بخلاف الحس، فإنه لا يمكنه ذلك، فهاتان المرتبتان من القرآن، دنيائيتان أوليتان مما يدركه كل إنسان، وأما باطنه وسره فهما مرتبتان أخرويتان لكل منهما درجات:

فالأولى منهما ما تدركه الروح الإنسانية التي تتمكن من تصور المعنى بعده وحقيقته، منفوضة عنه اللواحق الغريبة، مأخوذاً من المبادئ العقلية، من حيث تشترك فيه الكثرة، وتجتمع عنده الأعداد في الوحدة، ويضمحل فيه التعاند والتضاد، ويتصالح عليه الأحاد، ومثل هذا الأمر (الأسفار، ج ٤، ص ٨) لا تدركه روح الإنسان ما لم يتجرد عن مقام الخلق، ولم ينفذ عنه تراب الحواس، ولم يرجع إلى مقام الأمر؛ إذ ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، كما ليس من شأن العقل أن يحس بألة جسمانية، فإن المتصور في الحس مقيد بمخصوص بوضع ومكان وزمان وكيف وكَم، والحقيقة العقلية لا تتقرر في منقسم مشار إليه بالحس، بل الروح الإنسانية تتلقى المعارف بجوهر عقلي من حيز عالم الأمر، ليس بمتحيز في جسم ولا متصور داخل في حس أو وهم.

ثم لما كان الحس وما يجري مجراه تصرفه فيما هو عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر، فما هو فوق الخلق والأمر جميعاً فهو محبوب عن الحس والعقل جميعاً، قال الله (تعالى) في صفة القرآن: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُتَطَهِّرُونَ، نَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فذكر له أوصافاً متعددة بحسب مراتب ومقامات له، أعلاها الكرامة عند الله، وأدناها التنزيل إلى رب العالمين، ولا شك أن كلام الله من حيث هو كلامه، قبل نزوله إلى عالم الأمر وهو اللوح المحفوظ، وقبل نزوله إلى عالم سماء الدنيا وهو لوح المحو والإثبات وعالم الخلق والتقدير، له مرتبة فوق هذه المراتب، لا يدركه أحد من الأنبياء إلا في مقام الوحدة، عند تجرده عن الكونين وبلوغه إلى قاب قوسين أو أدنى، وتجاوزه عن العالمين الخلق والأمر، كما قال أفضل الأنبياء ﷺ: «لبي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»، وإنما يختص صاحب هذه المرتبة بتلقي القرآن بحسب هذا المقام، والإشارة إلى هذا المقام قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وقوله: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾، وفي الحديث: «إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ»، وأشير إلى مقام القلب والحس الباطن بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

قسمة مستوفاة:

المقصود منها القسمة التي تدور مدار النفي والإثبات وتشتمل على جميع الأفراد (الأسفار، ج ٤، ص ٨).

القضاء:

القضاء عبارة عن الحكم الإلهي الكلي ويطلق عليه القضاء الإلهي. يقول صدر المتألهين: القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداع الباري إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان. وهذا معنى القضاء العيني المقابل للقضاء العلمي الذي هو عبارة عن وجود صور الموجودات في علم الحق. إذاً القضاء عبارة عن وجود جميع صور الموجودات في لوح العقول واللوح المحفوظ، والقدر هو صورها الجزئية، والقضاء الإجمالي هو الصور الكلية القائمة والموجودة في العقول الطولية. والقضاء التفصيلي هو الصور الموجودة في العقول العرضية. ويعتقد صدر المتألهين أن الجواهر العقلية تسمى قضاء من جهة وجودها في علم الحق. ويطلق عليها القدر من جهة أن هذا العلم الإجمالي عين الكشف التفصيلي. والقضاء هو وجود صور الموجودات في العقل الأول على نحو البساطة، والقدر وجودها في النفس بشكل مفصل (رسائل ملا صدرا، ص ١٤٩، والمبدأ والمعاد، ص ٩١-٩٢، والأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٥٠، وج ١، السفر الثالث، ص ٢٩٢).

يقول صدر المتألهين: وأما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي، وقال: فالقضاء الرباني هو صور علم الله قديمة بالذات.

القضايا السالبة:

يقول صدر المتألهين: الفلاسفة المتقدمون على أن النسبة الحكمية في كل قضية - موجبة كانت أم سالبة - ثبوتية. ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات وأن مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية وليس فيها حمل وربط، بل سلب حمل وقطع ربط، وإنما يقال لها العملية على المجاز والتشبيه، وأن لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب، فلذلك لا تختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية، خلافاً لما شاع بين المتأخرين والمفلسفين من أن في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية، وأن المادة كما تكون بحسب النسبة الإيجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية، وأن مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الإيجابية ولا يخلو شيء، منهما من المواد الثلاث، إلا أن المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها وشرفها ولا تخراط ما يعتبر في السوالب فيها فإن واجب عدم تمتع الوجود، ومنتع عدم واجب الوجود، وممكن عدم ممكن الوجود.

وقال: إن محمول العقود العملية سواء كانت موجبة أم سالبة قد يكون ثبوتياً وقد يكون عدمياً في الخارج، وأما في الذهن فلا بد وأن يكون حاضراً موجوداً؛ لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضراً عند النفس، لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك؛ وأما في الخارج:

فكذلك إذا كان الحكم بالإيجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب أي ظرف وجود الموضوع فيه: لأن ثبوت شيء شيء في أي موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه، اللهم إلا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق: نحو زيد معدوم في الخارج، فإنه وإن نسب إلى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج (الأسفار ج ١، السفر الأول، ص ٢٦ - ٢٦٦، ٢٧٠).

القلب:

القلب عبارة عن موجود صنوبري الشكل يكون مجسداً متعلقاً وتساعد الروح البخارية، وبدن الحيوان، والإنسان مكان رسوخها وسيلانها. يقول البعض: إن القلب أول ما يتكون من الإنسان، وقال آخرون: الكبد هو أول ما يتكون. وقال فريق آخر: الروح الحيوانية. أما صدر المثاليين فاعتبر أن الحديث عن أن القلب هو أول ما يتكون، ثم قلبه الروح البخارية، ثم الروح المجردة والنفس الناطقة كلام باطل مردود: لأن النفس في مرتبتها النازلة موجودة في جميع الأشياء، لا بل تكون موجودة مع وجود الأشياء لتقطع مراحل الكمال في النبات والحيوان والإنسان، فتصل إلى مرحلة التجرد، ثم تقطع من جديد مراحل التكامل لتصل إلى مرحلة العقل بالفعل والمستفاد (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٤٠ - ١٤٥، والمبدأ والمعاد، ص ١٨٣).

ويقول صدر المثاليين: إن القلب الحقيقي للإنسان الذي هو الجوهر النطقي: كاترأة الموجودة في مكان بحيث تمر من أمامها صبور جميع الأشياء فتعكس صورها في المرآة، وهكذا قلب الإنسان: حيث تترك جميع الحوادث والمسائل التي تقع للإنسان أثراً فيه (تفسير ملا صدرا، ج ٥، ص ٢٢٠).

وقال في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٢١٤ - ٢١٥)

فنقول ما يرد على القلب أولاً هو المسمى بالخاطر. وهي صورة علمية كما لو خطر له مثلاً صورة امرأة وانها وراء ظهره في الطريق. ولو انفتحت إليها لراها.

والثاني: هيجان الرغبة إلى النظر. وهو حركة الشهوة التي في الطبع المسماة بالشوق، فهذا يتولد من الخاطر الأول. ويسمى ميل الطبع أيضاً. ويسمى الأول حديث النفس. إذ قلما يفكر الإنسان في مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسه.

والثالث: حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل، أي ينبغي أن ينظر إليه، فإن الطبع إذا مال لم تتبعث الهمة والنية ما لم تدفع الصوارف، فإنه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات. وعدم الصوارف ربما يكون بتأمل. وهو على كل حال حكم من جهة العقل، ويسمى هذا اعتقاداً. وهو يتبع الخاطر والميل.

والرابع: تسميم العزم على الالتفات وحزم النية فيه. وهذا نسميه همماً وقصداً. وهذه الهمة قد يكون لها مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت محادثته للنفس، تأكدت هذه الهمة وصارت إرادة مجزومة، فإذا انجزمت فربما يقدم بعد.

الجزم فيرتكب العمل، وربما يقف بعارض ولا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعدّر عليه، فهذه أربعة أحوال للقلب قبل العمل بالجارحة، وهو حديث النفس، ثم الميل، ثم الاعتقاد، ثم الهم. فنقول: أما الخاطر فلا يؤخذ به؛ لأنه لا يدخل تحت الاختيار وكذا الهم، وهما المرادان بقوله **وَيَكُنْ**: أعنى عن أمّتي ما حدثت به نفوسها. فحديث النفس كما علمت عبارة عن الخواطر التي تهجس في النفس ولا يتبعها عزم على الفعل، فأما العزم والهم فلا يسمى حديث النفس، كما روي عن عثمان بن مظعون: حيث قال: يا رسول الله نفسي تحدثني أن أطلق زوجتي، قال: مهلاً، فإن من سنّتي النكاح، قال: نفسي تحدثني أن أجب نفسي، قال: مهلاً خصاء أمّتي ذؤب الصيام، قال: نفسي تحدثني أن أذهب بنفسي، قال: مهلاً رهبانية أمّتي الجهاد والحج، قال نفسي تحدثني أن أترك اللحم، قال: مهلاً فإنني أحبه ولو أصبته لأكلته، ولو سألت الله لأطعمني، فالخواطر التي ليس معها عزم على الفعل هي حديث النفس. ولذلك شاور رسول الله **ﷺ** إذ لم يكن مع عزم وهم بالفعل.

وأما الثالث: وهو الاعتقاد وحكم القلب بأنه ينبغي أن يفعل. فهذا تردد بأن يكون اضطراراً أو اختياراً، والأحوال تختلف فيه، فالاختياري منه يؤخذ به، والاضطراري لا يؤخذ به.

وأما الرابع: وهو الهم بالفعل فإنه يؤخذ به ...

القلم:

يعتقد صدر المتألهين أن الله (تعالى) خلق الجوهر المجرد القدسي ابتداءً، ومن خلاله وجد الجوهر القدسي الآخر. وهكذا كانت السلسلة على ترتيب الأشرف فالأشرف، ثم أوجد النفوس السماوية والأجرام الفلكية. ثم العناصر. وبشكل عام، كل واحد من العقول المجردة الطولية علة للموجود العقلي والنفسي. ولأجرام والبسائط العنصرية ومركباتها: ولذلك جاء التعبير عن كل واحدة منها بالقلم والروح والأمر والكلمة. وقد عبروا عن القلم الأول بالملك المقرب، والقلم الأعلى ملك روحاني قدسي، واللوح ملك نفساني. إذًا، العقول هي القلم باعتبارها واساطتها في فيضان الصور العلمية على النفوس الكلية الفلكية ووجودها (الأسفار، ج ٦، ص ٢٠٢، وج ٧، ص ٤٧، والرسائل، ص ١٥٠، ١٥٧).

القوابل السفلية:

المقصود هو الموجودات الحسية والأجسام والجسمانيات (الرسائل، ص ٢٥).

القوى الجسمانية:

يعتقد صدر المتألهين بأن تأثير القوى الجسمانية يحصل من خلال الوضع، والقوى الجسمانية لا تؤثر في المجردات (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٧٧).

القوى النباتية:

يعتقد صدر المذاهب أن القوى النباتية قسمان: إما خادمة أو مخدومة. القوى التي تملك مرتبة استخدام، فإن فعلها وتصرفها في الغذاء يكون إما لأجل الشخص، وإما لأجل النوع. وفي النوع الأول إما لأجل بقاء الشخص، وإما لأجل تحصيل كمال ذاتي. والفانية: هي القوة التي يكون فعلها لأجل بقاء الشخص، وأما التي تحول الغذاء إلى ما يشبه الجوهر المنفذي، فهي بدل ما يتحلل. والقوة التي تكون لأجل تحصيل الكمال فيطلق عليها النامية. إذا الفانية تقوم بخدمة النامية (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٧٧-٧٩).

القوى العالة والعاملة:

يقول صدر المذاهب: اعلم أن النفس الإنسانية - كما ستعلم في كتاب النفس - لها قوتان: عالة وعاملة. والعاملة من النفس لا تنفك عن العالة وبالعكس (الأسفار، ج ٣، ص ٤١٨). بخلاف نفوس سائر الحيوانات: لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى. أما العاملة، فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون فبيحة. وذلك الحسن والضح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنما يكون بمقدمات ملائمتها. فإذا تحقق هاهنا أمور ثلاثة:

الأول: القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور الفبيحة.

والثاني: المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والفبيحة.

والثالث: نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو فبيحة، واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي، فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل. وربما قالوا في عقل معاوية أنه كان عاقلًا، وربما يمتنعون أن يسموه عاقلًا ويقولون إن العاقل من نه دين، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر، والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم، فيقولون هذا ما يوجب العقل، أو ينفيه العقل، أو يقبله، أو يرده، فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو لأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحموده عند الناس يسمونه العقل. والثالث ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة، ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة ميادي العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظري. وأما القوة العالة، وهي العقل المذكور في كتاب النفس، فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل نارة على هذه القوة، وثارة على إدراكات هذه القوة. وأما الإدراكات، فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب. وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب. وأما القوة فنقول: لا شك إن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء، فلا يخلو إما أن تكون خالية عن

كل الإدراكات أو لا تكون، فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت الهيولى التي ليس لها إلا القوة والاستعداد...

القوة:

يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ٢-٧)

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة، ولكنها يشبه أن تكون موضوعاً أولاً للمعنى الذي في الحيوان. الذي يمكنه به أن يكون مصدرراً لأفعال شاققة من باب الحركات ليس بأكثريّة الوجود، ويسمى ضده الضعيف، ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأً وإلزاماً، أما المبدأ فهو القدرة، وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ، وضد ذلك المعنى هو العجز. وأما الإلزام، فهو أن لا يفعل الشيء بسهولة: وذلك لأن الذي يزاول الحركات الشاققة ربما يفعل عنها، وذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله، فلا جرم صار للانفعال دليلاً على الشدة. وإذا ثبت ذلك فنقول: إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة، وإلى ذلك الإلزام وهو الانفعال، ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم. أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير، وأما الإلزام، فهو الإمكان: لأن القادر لما صبح منه أن يفعل وصبح منه أن لا يفعل، كان صدور الفعل منه في محل الإمكان وحيث الجواز، فكان الإمكان لازماً له. وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس، وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير، وإلى ذلك الإلزام وهو الإمكان فيقولون للشوب الأبيض أنه بالقوة أسود: أي يمكن أن يصير أسوداً، ثم إنهم سمو الحصول والوجود فعلاً وإن لم يكن بالحقيقة فعلاً وتأثيراً، بل انفعالاً وتأثراً، فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة: ولا كان متعلقاً بالفعل، فما هنا لما سمو الإمكان بالقوة سمو الأمر الذي يتعلق به الإمكان. وهو الحصول والوجود بالفعل، ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع خاص، وبعضها ليس ممكناً له ذلك، جعلوا ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه، وإذا عرفت القوة عرفت القوي، وعرفت أن ضد القوي، إما الضعيف، وإما العاجز، وإما سهل الانفعال، وإما الضروري، وإما غير المؤثر، وإما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى. فإما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى، وإن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم، أعني الوجوب والامتناع لما سيتضح في إثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد، وإما القوة بمعنى سحر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه، وأما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة، فكانها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة.

في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد تقال لمبدأ التغيير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنما وجب التقييد بهذه الحيثية؛ لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً؛ كالعلاج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب، وإلا لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة. وذلك ممتنع في المركب أيضاً فضلاً عن البسيط، اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة. بل مجرد النزوم على جهة الفعلية المحضة. لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات، وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى أن فيها فاعلاً وقابلاً بمعنى آخر، وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، مع أن التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

وبالجملة، فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغيير في نفسه؛ لأنه لو كان مبدأ ثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دامت ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً، فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره، وبهذا يثبت أن لكل متحرك محركاً غيره.

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون، وكل واحدة تنقسم أقساماً، وقوة المنفعل أيضاً قد تكون في الأجسام وقد تكون في الأرواح، وكل منهما قد تكون ماهية نحو القبول دون الحفظ؛ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة والأرض.

وأيضاً قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية، أو أمور محددة كقوة الحيوان، أو أمور غير متناهية، بل جميع الأمور كقوة الهولاء الأولى، وكذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد، وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه، وقد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية.

وضابطة القول في التبيلتين أن الشيء كلما كان أشد تحسلاً كان أكثر فعلاً وأقل انفعالاً، وكلما كان أضعف تحسلاً كان أكثر انفعالاً وأقل فعلاً.

وأما تقسيم القوة الفاعلة، فهو أن نقول: القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة، وكلا القسمين إما أن علي قسمين آخرين، فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أولاً يكون، فنحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام:

الأول: القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور، فإنها إما أن تكون صورة مقومة وإما أن لا تكون كذلك بل تكون عرضاً، فإن كانت صورة مقومة، فإنما أن تكون في الأجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية، وإما أن تكون في الأجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب: مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسخنة

في الضربيون، وأما إن كانت عرضاً فذلك مثلاً كالحرارة والبرودة.
الثاني: القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها، فذلك هو القوى النباتية.

الثالث: القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل، وتلك هي النفس الفلكية.

الرابع: القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال، وتلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية. فهذه أقسام القوة .

القوة الخيالية:

وضحنا تحت عنوان كلمة الخيال عقيدة صدر المتألهين: حيث يعتقد أن القوة الخيالية للإنسان منفصلة الوجود عنه، يقول: "هو جوهر منفصل الوجود ذاتاً وفعلاً عن هذا البدن المحسوس"، أما عند تلاشي البدن وزواله فهذه القوة تبقى، وتقوم بتصور وإدراك البدن بعد زواله: حيث يطلقون على هذا العمل: الإنسان المقداري. وقد حل صدر المتألهين عن طريق القوة الخيالية الكثير من الإشكالات في مسألة حشر الأجساد (المشاعر، ص: ١٢٤-١٤٧، والرسالة العرشية، ص ١٤٧).

القوة القدسية:

يعتقد صدر المتألهين في مسألة القوة القدسية أنه كلما وصل الإنسان إلى مرتبة الكمال فإن المسائل البديهية، والأوليات، والنظريات، والعلوم المكتسبة، لا تختلف عنده: حيث تقاض جميعها من العالم العلوي على النفوس المستعدة، هذا في وقت يتلقى الأشخاص العاديون العلوم النظرية عن طريق الكتب، بينما أصحاب النفوس القدسية يتلقون علومهم من عالم القوى من خلال معلم شديد القوى، ثم إن فعل هذا المعلم في النفوس في غاية الخفاء، وقد يخرج من الباطن إلى الظاهر فيكون العلم علماً ماهوياً (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص: ٢٨٤، ٢٩٦).

وبشكل عام، تختلف النفوس في استعداداتها لإدراك الأشياء، وذلك حسب اختلافها في الصفاء والكثورة والقوة والضعف وشدة وتقصان نورانية النفس التي تهبط عليها الأنوار من العقول المجردة.

قال صدر المتألهين: "ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاءً وكثورة وقوة وضعفاً في الذكاء، وكثرة وقلة في الحدس، فلا يبعد في أطراف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت، فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علماً بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق، بل ذهنه التأهب يسبق إلى النتائج من غير مزاوله لحدودها الوسطى. وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب

الإنسانية، ونهايات الدرجات البشرية، وتلك القوة تسمى قوة قدسية.

القوة المتصرفة:

عمل هذه القوة التصرف في المدركات المخزونة في خزينه، والحفاظة لجهة التركيب والتحليل، فتقوم مثلاً بتركيب إنسان على صورة طائر، وتضع جبلاً من زمرد، ويجرأ من زئبق. وتدعى المتخيلة إن كانت هذه القوة وهمية حيوانية. ومفكرة إن كانت قوة ناطقة.

القوة المسترجعة:

يطلقون على القوة الذاكرة المسترجعة ————— الذاكر والذكر (الأسفار، ج ٢، ص ٥١١).

القوة المصورة:

تطلق القوة المصورة على القوة الخيالية، وتطلق أيضاً على القوة التي تكون مبدأ لتشكل الموجودات بأشكال وصور مختلفة، وهناك اختلاف بين الفلاسفة في ماهية القوة المصورة في الأشياء والموجودات الجسمانية.

يعتقد صدر المتألهين بأن ذات الحق (تعالى) مصورة لكافة الموجودات. وذلك من خلال واسطة في الفيض، والواسطة هي النفس والقوى الطبيعية المتحوّلة والمتبدّلة إلى أطوار وأكوان عديدة بأمر الله (تعالى). هذه النفس تتقلب في أطوار تكون كيف يشاء بأمر الله. وفي بعض أطوارها تصوّر المواد بصور تتناسب واستعداداتها. وفي بعض أطوارها أيضاً تصوّر القوى الحاسة بصور تتناسب وجوهر الحس، وفي طور آخر منها تصوّر المدركات الباطنية بصور خيالية، وفي طور آخر أيضاً تقوم بتصوّر الذات بصور الدقائق والمعاني الإلهية والعلوم الربانية (الأسفار، ج ٨، ص ٤١، ٨٠).

قوة الوجود:

يعتقد صدر المتألهين أن قوة الوجود هو وصف لإمكانية الموجودات الممكنة قبل تحققها العيني، ويعتبر أن الموضوع والمادة والهيولى حاملة لهذا المعنى باعتبارات مختلفة، ويقول بصراحة: «هذا الإمكان أمر وجودي وإن صحبه عدم، وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي. يعبر عنها بإمكان وجود كذا وكذا (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٥٢).

القوة واللاقوة:

القوة واللاقوة من الكيفيات الاستعدادية، وهي على ثلاثة أنواع:

- ١- الاستعداد الانفعالي الشديد: كالمراضية ويقال لها اللاقوة.
- ٢- استعداد عدم الانفعال الشديد كالصلابة.

٢- استعداد الفعل الشديد كالمصارعة. والقسمان الأخيران يطلق عليهما القوة (الأسفار. ج ١، السفر الثاني، ص ١٠٤).

القوة البهيمية:

يقول صدر المتألهين: (الأسفار. ج ٢، السفر الرابع، ص ٩٢)

إن كل إنسان بشري باطنه كأنه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية، وبعضها سبعية، وبعضها شيطانية، وبعضها ملكية حتى يسدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور، ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء، ومن الشيطانية المكر والخديعة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء، ومن الملكية العلم والتزهد والطمع، وأصول جميع الأخلاق هذه الأربعة. وقد عجن في باطنه عجنًا محكمًا لا يكاد يتخلص منها، وإنما يخلص من ظلمات الثلاثة الأولى بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل، وأول ما تحدث في نفس الأدمي البهيمية، فتغلب عليه الشهوة والشره في الصبي. ثم تخلق فيه السبعية. فتغلب عليه المعادة والمناقشة، ثم تخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة أولاً؛ إذ تدعوه البهيمية والغضب إلى أن يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب، ثم تظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو، ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الإيمان، وهو من حزب الله (تعالى) وجنود الملائكة. وتلك الصفات من جنود الشيطان. وجند العقل يكمل عند الأربعين ويبدو أصله عند البلوغ. وأما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ، واستولى عليه وألفته النفس واسترسل في الشهوات متابعاً لها إلى أن يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب، فإن ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره، وصارت في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت إلى النزول في البداية. فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس وجنوده أجمعين، وإن قوى العقل بنور العلم والإيمان صارت القوى مسخرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة إليها «وما تدري نفس بأي أرض تموت» .

القوة الباعثة:

القوة الباعثة تطلق على القوة الشهوية التي تدعنا بداية بصحة صورة الإدراك الخيالي. أو الإدراك الوهمي، أو الإدراك العقلي من خلال الإدراك الخيالي والإدراك الوهمي، وعلى أثر هذا الإدراك يقوم الحيوان بطلبها أو النفور منها؛ مثال ذلك: أن يقوم بالسعي وراء شيء تصوره كصورة المعشوق أو الوجه الجميل، أو تصور عملاً خاصاً، أو أن يهرب من حيوان مفترس بمجرد تصور صورته...

وللقوة الباعثة شيعتان: الأولى شهوانية تحرك الحيوان لجلب أمر ضروري أو نافع من أجل تحصيل اللذة، والثانية غضبية تدفعه للانتقام من أجل دفع ضرر عنه أو للفرار من الضرر، وبشكل عام تقوم كافة العضلات والأعصاب بخدمة هذه القوة (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٩٣-٩٥).

القوة العاقلة:

هي القوة التي ندرك الكايات، يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية عند توضيحه

القوة العاقلة:

"الإشراق الأول: هي إتيان القوة العاقلة للإنسان.

إن في الإنسان قوة روحانية تجرد صورة الماهية الكلية عن المواد وقشورها: كما تجرد القوة انفاذية من الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها واكدرها في أربع مراتب من الهضم. وكل إدراك ونيل قبضرب من التجرد، إلا أن الحس تجرد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة. والخيال تجردها عنها وعن بعض غواشيها، والوهم يجردها عن الكل مع إضافة ما إلى المادة والاعتل ينالها مطلقة، فتفضل العاقلة في المحسوس عملاً تجعله معقولاً وفعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة، وكل قوة جسمانية لا تفعل شيئاً إلا بمشاركة الوضع كما علمت. ولا محالة يكون فعلها صورة بوضع وجهة وكم، فلم تكن مطلقة كلية محمونة على أعداد كثيرة، بل محسوسة جزئية، فكل قوة تعقل امرأ كلياً فهي مجردة.

ومما يكشف أن الإنسان قوة مفارقة أنه يدرك أشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً، والعدم والملكة معاً. ولوجود هذه الأمور في النفس يمكننا أن نحكم بأن لا وجود لشيء منها في الأجسام، ولنا أن ندرك أيضاً الحركة والزمان واللانهاية مما استحال أن يكون له صورة في المواد. ومن الشواهد إدراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي، ومعلوم أن كل ما في الجسم فهو منقسم (الشواهد الربوبية، ص ٢٠٨ - ٢٠٩).

القيامة:

المقصور من القيامة هو اليوم الذي يقوم فيه البشر من الموت ويتقنون للحساب، وهناك العديد من الآراء حول كيفية القيامة والحشر: حيث عرض كل من المتكلمين والمتشركين والفلاسفة عقائدهم وآراءهم (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٧٢ وما بعده). يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

"الإشراق الثاني عشر: في القيامتين الصغرى والكبرى

فالأولى معلومة من مات فقد قامت قيامته، وكل ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلاق. هو معرفة النفس ومراتبها وأثوت كالولادة فقس الآخرة بالأولى «ما خلقكم ولا بمعنكم إلا كنفس واحدة» (لقمان / ٢٨).

فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى، وظهور الحق بالوحدة الحقيقية، وعود الأرواح الأعظم، ومظاهره إليه، وفناء الكل حتى الأفلاك والأماك والأرواح والنفس كما قال تعالى: «فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله» (الزمر / ٦٨)، وهم

الذين سبقت لهم القيامة الكبرى. فليتأمل في الأصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل إلى عالٍ، ورجوع كل شيء إلى أصله، ومن إثبات الحركات الطبيعية وغاياتها والنفسانية وغاياتها، واتصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية.

ومن نظر في الانقلابات الواقعة في أطوار خلق الإنسان من صورتها نقطة، ثم حيواناً، ثم عقلاً وهكذا إلا ما شاء الله، ويتحقق بمعنى قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق / ٦)، برهاناً وكشفاً لا سماعاً وتقليداً، ولم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال (تعالى): ﴿وَلَهُ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران ١٨٠)، وقوله: ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأَنْ يُبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن / ٢٦ - ٢٧)، وإنكار من لم يصل إلى هذا المقام ولم ينل هذه السعادة بذوق العيان، أو بوسيلة البرهان، إما لغروره بعقله الناقص أو لضعف إيمانه أعاننا الله وإخواننا منه ...

ومن تنور قلبه باليقين يشاهد تبدل أجزاء العالم: أعيانها وطبائعها ونفوسها في كل لحظة (تبدل أجزاء العالم وأعيانها).

فكلها متبدلة وتعيناتها متزائلة، ومن شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مع تباينها، وتغالفها، واختلاف مواضعها في البدن، وتفنن آثارها المترتبة عليها في هذه الدار إلى ذات بسيطة روحانية، واضمحلالها فيها، هان عليه التصديق برجوع الكل إلى الواحد القهار. واعلم أن النفخة وإن كانت من جانب الحق واحدة لإحاطته بجميع ما سواه. لكنها بالنسبة إلى الخلائق نفخات متعددة حسب تعدد الأشخاص، كما أن الأزمنة والأوقات المتماثلة هاهنا إنما هي ساعة واحدة بالقياس إليه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾. والساعة أيضاً مأخوذة من السعي: لأن جميع الأشياء متوجهة إليه (تعالى) ساعية نحوه، وتمام التحقيق في هذا الباب يحتاج إلى ملازمة طريقة أهل الكشف وكثرة المراجعة إليهم (الشواهد الربوبية، ص ٢٩٨ - ٢٩٩).

الكائنات:

الكائنات تقابل المبدعات. وتستعمل عادة مع قيد خاص أو مضاف إليه، فيقال مثلاً: الكائنات الأرضية أو العنصرية أو المعدنية أو النباتية والكائنات المتعاقبة. وبشكل عام، تطلق الكائنات على موجودات العالم الجسماني أعم من العناصر والمعادن والحيوانات والنباتات. وقد يكون للكائنات معنى أعم: حيث تطلق على كافة الموجودات (الأسفار، ج ٨، ص ١٠٥. والرسائل، ص ٢٢٤).

الكامل: الذي وصل إلى مرحلة الكمال — الإنسان الكامل.

الكتاب:

تطلق كلمة الكتب والصحف على جميع موجودات العالم: من حيث إنها مظاهر إلهية، ومرقوم ومكتوب فيها الآثار الوجودية للحق (تعالى).

يعتقد صدر المتألهين بأن الإنسان نسخة مختصرة عن العالم الكبير وعالم الوجود: حيث كتبه أيدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة. وكل ما هو في العالم الكبير فسثاله موجود في النفس الإنسانية. لا بل نفس الإنسان مظهر للصدق، ومظهر لجمال اللاهوت، وقد أوضحنا أن كافة حركات الإنسان وأفعاله تترك آثارها في النفس: حيث تظهر يوم القيامة عند رفع الحجب والموانع.

وأما المقصود من الكتاب المبين في قوله (تعالى): ﴿لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾

النفوس الناطقة الكلية. (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٩٠ - ٢٩١).

ويقول صدر المتألهين في تفسير آية النور (تفسير آية النور، ص ١٧٥):

الإنسان الكامل كتاب جامع لآيات الحق، ومحل تنطوي فيه جميع حقائق الفضول والنفوس. وهو كلمة كاملة مليئة بالفنون والعلوم، ونسخة مكتوبة عن قوله ﴿كن فيكون﴾. وهو الأمر الصادر بواسطة الكاف والنون، ومظهر اسم الله الأعظم. وجامع لجميع الأسماء من جهة روحه وعقله، ومن هنا يقال له: أم الكتاب. ويقال له: اللوح المحفوظ من جهة أنه قلب الحقيقة.

كتاب المحو والإثبات:

يعتقد صدر المتألهين أن مراتب علم الله (تعالى) بالأنشاء عبارة عن عنايته وقضائه. وقد عبروا عن هذا الأمر بتعابير أخرى، منها أم الكتاب والقدر وكتاب المحو والإثبات. وذلك كما جاء في قوله (تعالى): ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾. وأما

مكانه، فهو النوح والقلم، والأول يطلق على سبيل القبول والانفعال، والثاني على سبيل الفعل والحفظ (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٩٠ - ٢٩١).

رئيس القبيلة (كدخدا):

ويقصد منه العقل الفعال (رسائل ملا صدرا، ص ١٥١، ٢٩٢).

الكرسي:

هي كل شيء يُعتمد عليه. وهي الشيء الموضوع للجلوس، والظاهر أنه في القديم كانت تصنع وسائل من خشب للجلوس يطلقون عليها الكرسي أو العرش. وكانوا يطلقون الكرسي أيضاً على أساس البناء (تفسير آية الكرسي، ص ١٥٠ - ١٥٢).

يعتقد البعض أن الكرسي عبارة عن جسم كبير بمقدار السماوات والأرض إحاطة ومقداراً. وقال البعض الآخر: إن الكرسي نفس العرش، والعرش والكرسي شيء واحد، واستدلوا بأنه قد يطلق على السرير تارة العرش، وقد يطلق عليه تارة أخرى الكرسي. «قيل أهكذا عرشك» و«لها عرش عظيم». «ولقد فتنا سليمان والقيينا على كرسيه جسداً». وقال آخرون: إن الكرسي شيء مختلف عن العرش، وقال البعض: إن التخت واقع تحت العرش فوق السماء السابعة؛ حيث يوجد العديد من الروايات التي دلت على ذلك، ويعتقد البعض أيضاً أن السماوات والأرضين على الكرسي، والكرسي واقعة على الأرض كالعرش الذي هو فوق الأرض.

ونقل عن الإمام علي عليه السلام قوله: بأن السماوات والأرضين وما فيهما في جوف الكرسي، يحمله أربعة ملائكة بإذن الله (تعالى)، أحد هؤلاء الملائكة على صورة آدم، وهي الصورة التي يحبها الله كثيراً.

والملك الثاني على صورة بقرة، وهي سيدة الحيوانات، وهي الحيوان الذي يتضرع عند الله لأجل باقي الحيوانات، والملك الثالث على صورة أسد، وهو سيد الطيور، وهو الطير الذي يتضرع عند الله من أجل شفاعته الطيور، وأما الملك الرابع، فهو على صورة أسد سيد الحيوانات المفترسة يتضرع عند الله لأجل هذه الحيوانات. يعتقد صدر المسالين بأن الروايات التي تحدثت عن هذا الموضوع متشابهة.

يعتقد بعض أصحاب الهيئات أن الكرسي هو انقلب الثامن، والعرش مجموع الأفلاك الثمانية، وهي جميعها متعلقة بالنفس.

ويعتقد الفخر الرازي بأن الأخبار الصحيحة تؤكد أن الكرسي عبارة عن جسم كبير تحت العرش وفوق السماء السابعة، وبشكل عام فإن كلمات الكرسي والعرش من الكلمات المتشابهة التي تحتاج إلى تأويل. وعلى هذا قال البعض أن الكرسي هو العلم، والعلم هو الذي يتسع للسماوات والأرضين.

وقال البعض الآخر: إن الكرسي هو القدرة والسلطة.

الكشف:

الكشف هو الحصول على أمر غير متوقع وغير مسبوق مسابقة. يقول صدر المثاليين: في أنواع المكاشفة على الإجمال.

اعلم أن الكشف كما أشير إليه قسمان: صوري ومعنوي. وأعني بالتصوري ما يحصل له في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وسبب ذلك يحتاج شرحه إلى كلام طويل. يظهر منه أن للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وشمّاً وذوقاً ولمساً. فالمكاشفة الصورية قد تكون على طريق المشاهدة البصرية. كروية المكاشف صور الأرواح المتجسدة والأنوار الروحانية. وإما أن يكون على طريق السماع، كسماع النبي ﷺ الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً. أو مثل صلصلة الجرس ودوي النعل. كما جاء في الحديث، فإنه ﷺ كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه، أو على سبيل الاستشراق وهو التسمم بالنفخات الإلهية. والتشوق بالفتوحات الربوبية. كما أخبر عنه بقوله ﷺ: إن لله في أيام دهركم نفحات، ألا فترضوا لها. وقال أيضاً: إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن. أو على سبيل الملامسة وهي بالاتصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليين. كما قال ابن عباس (رضي الله عنهما): قال رسول الله ﷺ: رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة. فقال: فيمن يختص الملائ الأعلى يا محمد، قلت: أنت أعلم أي ربي مرتين. قال فوضع الله كفه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما هي السموات، ثم تلا هذه الآية: «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين». أو على طريق الذوق. كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمة، فإذا ذاق منها واكل، اطلع على معان غيبية. قال النبي ﷺ: رأيت أني أشرب اللبن حتى خرج الري من أظفاري، فأولت ذلك بالعلم. وقد يجتمع بعض هذه المكاشفات مع بعض. وقد ينفرد، وكلها تجليات أسمانية: إذ الشهود البصري من تجليات الاسم البصير، والسماع من الاسم السميع، وكذلك البواقي. إذ لكل منها اسم يريه، وكلها من سواند الاسم العليم.

ثم أنواع الكشف الصوري إما أن تتعلق بالحوادث الدنيوية أو لا. فإن كانت متعلقة بها فيسمى رهبانية. وإن لم تكن متعلقة بها فهي معتبرة. وأهل السلوك العلمي لعدم وقوف همهم العالية في الأمور الدنيوية لا يلتفتون إلى هذا القسم من الكشف، لصرفها في الأمور الأخروية وأحوالها، ويعدون ذلك من قبيل الاستدراج أو المكر بالبعد. بل كثير منهم لا يلتفتون إلى الكشف الأخروي أيضاً. وهم الذين جعلوا غاية مقصدهم ومنتهى غرضهم انضاء في الله والمحو في جنبه.

وهذه المكاشفات الصورية قد تكون مع اطلاع على المعاني الغيبية. بل أكثرها يتضمن المكاشفات المعنوية. فيكون أعلى مرتبة وأكثر يقيناً لجمعها بين الصورة والمعنى، ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الإنساني: أي نفسه الناطقة المنورة بالعقل العملي. المستعمل لحواسه الروحانية. وقد مر أن النفس في ذاتها عيناً وسمعاً وغير ذلك كما أشار إليه بقوله: «فإنها

لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور». وفي الأحاديث المشهورة كثيرٌ مما يؤكد ذلك، وتلك الحواس الروحانية هي أصل هذه الحواس الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين هذه الخارجية، يتحد الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها، والروح تشاهد جميع ذلك بذاته: لأن هذه الحقائق تتحد في مرتبته عند كونه في مقام العقل، لأن العقل كل الموجودات كما يراه في العلوم النظرية، وأقمنا البرهان عليه على ما يناسب أهل النظر، وبراهين هذه المقدمات كلها توجد في مقالاتنا ومسפורاتنا، قد ذكرناها ما هنا مجردة عن البراهين جرياً على عادة القوم.

وأما الكشف المعنوي، المجرد من صور الحقائق، الحاصل من تجليات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، فله أيضاً مراتب: أولها ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويسمى بالحدس فما في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة، ويسمى بالنور القدسي، والحدس من لوازم أنواره، فهي أدنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب ويسمى بالإلهام، إن كان الظاهر معنى من المعاني، لا حقيقة من الحقائق وروحاً من الأرواح، وإلا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح ويسمى بالتهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنورة لسماوات مراتب الروح وأراضى مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداد: أي قوة قبوله الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه العالية والسافلة (مفاتيح الغيب، ص ١٤٩، ١٥١).

الكفر:

الكفر هو ظلام الليل وظلام البيت وعدم الشكر ... وغيرها من المعاني. يقول صدر المتألهين: في مراتب الكفر:

اعلم أن الكفر على درجات متفاوتة، وبإزاء كل مرتبة من الإيمان مرتبة من الكفر، فمن مراتبه كفر القالب، وكفر النفس، وكفر القلب.

فأول درجات الكفر كفر القالب، وهو ظاهر مكشوف لكل أحد، فمن انكر شيئاً من ضروريات الدين، أو رد علامة من علامات الشريعة، فقد استحق القتل والأسر في الدنيا والعذاب في الآخرة.

وثانيها كفر النفس، فالإن النفس بالحقيقة هي الصنم الأكبر والطاغوت الأعظم: «أرايت من اتخذ إلهه هواه». وفي الحديث: (أبغض إله عبد في الأرض الهوى)، وقل من العباد من اجتنب عن عبادة صنم الهوى وطاعة طاغوت النفس، فخري أن يستعبد الإنسان منها بالله، ويدعو له أن يوفقته للاجتناب عنها، ولعل دعاء إبراهيم عليه السلام فيما حكى الله عنه في قوله: «واجنبنني وبني أن نعبد الأصنام»، هو للاجتناب عن هذه العبادة. فهذا كفر من كان بعد في عالم الأكوان ولم يتجاوز عنه إلى عالم المكنوت.

أما الاختلاف بين الكل والكلّي فمبارزة عن:

- ١- الكل موجود في الخارج بما هو كل، والكلّي بما هو كلّي، فليس موجود في الخارج بل في ذهن.
- ٢- الكل مركب من أجزائه، والكلّي غير مركب من أجزائه.
- ٣- الكلّي قد يقوم الجزئي، والكل متقوم بالجزء.
- ٤- الكل لا يحمل على أجزاءه، بينما الكلّي يحمل على أفراده.
- ٥- الكل لا يتحقق في كل واحد من أجزائه، بينما الكلّي كلي في كل واحد منها.
- ٦- أجزاء الكل محدودة ومحسورة، بينما جزئيات الكلّي غير محدودة ولا محسورة (الأسفار، ج ٤، ص ٢١٢)

الكلام:

يقول صدر المتألهين: «أعلم أن التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة: لأنه مشتق من النكلم وهو الجرح، وفائدته الإيلاء والإظهار». فمن قال: إن الكلام صفة المتكلم أراد به المتكلمية، ومن قال: إنه قائم بالتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام العرض بالموضوع. ومن قال: إن المتكلم من أوجد الكلام، أراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فاد لا يسكونه. وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم، لا ما هو مبين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش. والا فيكون كتابة وتصويراً، لا تكلماً وتقريراً (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٢٢-٥٥، والمشارع، ص ١٢١).

ثم إن البحث عن الكلام وكيفية صدوره من الله (تعالى) من الأبحاث التي تناوئها صدر المتألهين: حيث بدأ المتكلمون المسلمون بطرح هذا البحث عند تناولهم مسألة تكلم الله (تعالى): حيث جاء: «كلم الله موسى تكليماً». ثم إن تسمية علم الكلام بهذا الاسم كان بداية بسبب طرحهم لمسألة كلام الله واعتبارها من المسائل التي يجب التحقيق فيها. ثم أطلق الكلام بعدئذ على فن الجدل والمناظرة والبحث في ذات وصفات الباري (تعالى)، وقد بدأوا أبحاثهم في مسألة أن الله (تعالى) ثابت لا يتغير ولا تتطرق إليه الحوادث والتغيرات، وبما أن طبيعة الكلام هي خروج الاصوات والحروف من المقاطع، فهذا مما لا يصح إطلاقه على الواجب (تعالى): ذلك لأن الله (تعالى) لا يمتلك أعضاء وجوارح أو جسم، وبالتالي لا يعرض عليه التغير والتبدل، والكلام صفة حادثة وليست قديمة. فما معنى كلام الله (تعالى)، فقال البعض: إن الله (تعالى) أوجد الكلام في شجرة فكلمت موسى عليه السلام، وقام آخرون بتأويل هذا الأمر إلى تأويلات متعددة.

فترق صدر المتألهين بين كلام الخالق وكلام المخلوق، وفرق أيضاً بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق، وقام بالتطبيق بين مراتب كتاب الله: أي القرآن الكريم، ومرتبة الإنسان، واعتبر أن معرفة لب القرآن من خصائص أهل الله، فالقرآن يحتوي على أسرار ورموز:

حيث لا يسمه إلا المطهرون، وفرق البعض بين الكلام اللفظي والكلام النفسي، وهنا يقوم صدر المتألهين، وبناءً على أصالة ووحدة الوجود، بتوضيح الكلام والكتاب واللوح المحفوظ ولوح القضاة والقدر بما يختلف عن تأويلات العرفاء والفلاسفة والمتكلمين المسلمين الآخرين. وبعبارة أخرى، عمد إلى تأويلات وتوضيحات جديدة لم نعهدها في المذاهب الأخرى (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٣ - ٥٤).

كلمة الكتاب يقصد بها القرآن المجيد. وذكرت كلمة الكتب السماوية في أماكن عديدة من القرآن الكريم، وأيضاً هناك العديد من تعابير "الكلمة" و "الكلمات". ذكر اسم الكلمة ستاً وعشرين مرة في القرآن بمعناها الاصطلاحي: ﴿مصدقاً بكلمة من الله﴾ (آل عمران / ٣٩).

﴿يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم﴾ (آل عمران / ٤٥).

﴿تعالوا إلى كلمة سواء﴾ (٦٤/٣).

﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾ (الأنعام / ١١٥).

وذكر اسم "الكلمات" و "الكلمات الثامات" أربع عشرة مرة في القرآن الكريم. وجاء ذكر كلم أربع عشرة مرة أيضاً، وذكرت كلمة القرآن سبعين مرة، وكلمة الفرقان سبع مرات، وذكرت كلمة اللوح المحفوظ مرة واحدة.

بالإضافة إلى ذكر كلمة "قضى" أكثر من أربعين مرة على أشكالها المختلفة، وكلمة القدر تسعاً وثلاثين مرة.

يشار إلى أن أغلب أبحاث السفر الثالث من الأسفار حول الكلام، القرآن، وتأويل الآيات المتعلقة بالكتاب، والكلام، والقرآن، واللوح المحفوظ، ولوح المحو والإثبات، والقضاء والقدر. أما الإشكال المطروح من قبل أهل الكلام، فهو كيف يمكن أن يطلق القرآن المجيد عن الله (تعالى) التكلم والتكلم، مع العلم أنه (تعالى) ليس محلاً للحوادث والتغييرات، والكلام بمعنى خروج الحروف يقتضي وجود أعضاء وجوارح، والله (تعالى) لا جوارح ولا أعضاء له؟

يمتلك الكلام عند صدر المتألهين والعرفاء المسلمين مفهوماً آخر؛ حيث قالوا: فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كلمة الكلام والسؤال المطروح، لماذا كان عالم الوجود كلاماً؟ ذلك لأنه يعكس عن صانعه. يعتقد صدر المتألهين أن الغرض الأول لصانع الكلام إنشاء أعيان الحروف وإيجاد ما في الضمير؛ بمعنى التعبير عن ما يختلج داخل الإنسان من خلال الحروف والأصوات. ومن ثم ترتب آثار عليها من الأهداف الثانوية، وهذا عندما يكون إنشاء الكلام مطلوباً بالذات، ثم ترتب الآثار على ذلك المطلوب بالذات أيضاً (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٥).

يقول صدر المتألهين: "الكلام على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى، فأعلى الأقسام ما يكون عين الكلام مقصوداً أولاً بالذات، ولا يكون بعده مقصوداً أشرف وأهم منه لكونه

غاية لما بعده، وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصوداً آخر غيره، إلا أنه يترتب عليه وعلى وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع: كاسره (تعالى) للملائكة السماوية والمديرات العلوية الفلكية أو الكوكبية.

وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصوداً آخر، ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف. باعتبار صدر المتألهين أن عائم الأمر الإلهي الذي هو المجرّدات العقلية والنفسيّة هي الكلمات التامات، والكلمات الوسطى هي الأفلاك والمديرات الفلكية، وأما أدنى الكلمات فهي الأوامر التي يصدرها (تعالى) إلى عبادِهِ. ثم يتابع أن المراحل الثلاث هذه موجودة في وجود الإنسان، فالإنسان قادر على الإبداع والإنشاء، وقادر على التكوين والتخليق والتحريك والتصرف من خلال الإرادة، أما الكلمات التامات في الإنسان فهي تلقي المعارف من ذات الحق من لدن حكيم عليم، وأوسطها أمر الإنسان ونهيه إلى قواه الظاهرة وأعضائه، والثالثة القيام بالأعمال من خلال اللسان والفم (الأسفار، ج ٢، السفر الثالث، ص ٩).

الفرق بين الكلام والكتاب

طرح صدر المتألهين هذا البحث على اعتبار أن القرآن الكريم هو كتاب الله وكلامه، فهل من فرق واختلاف بينهما؟ (م.ن، ص ١٠ - ١٧). يعتقد صدر المتألهين أن كافة الموجودات كلمات الله ومراقب الوجود على ثلاثة أنواع، وذلك تبعاً للمعرفة والفلاسفة الإشراقيين. عالم المفارقات العاقية هو عالم المثل والصور وعالم الأجسام والعلائق، أما المقصود من الكلمات التامات مرتبة المفارقات المجردة، وأما الكلمات الوسطى فهي عالم الصور المعلقة والنفوس، والكلمات السفلى هي عالم الأجسام.

القرآن والحجب

يقول صدر المتألهين: إن هذا القرآن أنزل من الحق إلى الخلق مع ألف حجاب، لأجل ضعفاء العيون... وإعلام أن اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد أحوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون القرآن، وأنوار جمائه، وأضواء آياته، وأسرار كلماته، ولتعلم أسماء الله الحسنی وصفاته العليا، لما مرت الإشارة إليه من أن الكتاب الفعلي الكوني بإزاء الكلام القوي العقلي، وهو بإزاء الأسماء والصفات (م.ن، ص ٢٤ - ٢٦).

إن جميع الموجودات من وجهة نظره هي كتاب التكوين والصحف الإلهية، وهي كتاب الأبرار وكتاب الفجار: «إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما سجين» كتاب مرقوم، «إن كتاب الأبرار لفي عليين» وما أدراك ما عليون، كتاب مرقوم، «في صحف مكرمة» مرقوعة مطهرة.

كلمات الله:

اقتبس هذا الاصطلاح من القرآن المجيد، واستعمل بشكل متكرر في آثار الحكيم

الإشراقي شهاب الدين السهروردي، وهي كناية عن الموجودات وعالم الخلق التي هي الكلمات التامات والمعتول والنفوس (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢١).
يعتقد صدر المتألهين أن جميع الموجودات كلام الحق (تعالى) وطرح بحثاً مفصلاً حول الكلام والكتاب والفرق بينهما (تفسير سورة الواقعة، ص ٢١٢). بشكل عام، يعتبر صدر المتألهين أن العقل كلمة من كلمات الله، ومفاد العقل هو الحجة، وأحكامه معتبرة، وينقل عن عين القضاء الهمداني قوله: إن ميزان العقل صحيح وأحكامه صادقة يقينية (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٢٢).
يقول صدر المتألهين في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٤٥٦)

”في التام وفوق التمام والناقص والمستكفي

اعلم أن الأنوار المجردة القاهرة، الفاضلين في حظيرة عالم القدس: اضني المعتول الفعالة، هي كلمات الله التامات: لأن التام هو الذي يوجد له كلما يمكن له في أول الكون وبحسب الفطرة الأولى من غير انتظار، وفوق التمام هو الذي يفضل عن وجوده وجود غيره، ويفيض على غيره لمرط كماله، وهو واجب الوجود، والناقص ما يحتاج إلى غيره في كماله اللاتق بحاله، ولا يوجد له في أول الفطرة ما يستكمل به، والمستكفي هو الناقص الذي لا يحتاج في تمامه وكماله إلى أمر مباين عنه، خارج عن أسبابه الذاتية ومقوماته. كالنفوس الفلكية المستكفية في خروجها عن ما بالقوة إلى الفعل في حركاتها انشوقية بمبادتها الذاتية العقلية. وكنفوس الأنبياء لا سيما خاتمهم (عليه وعليهم السلام): حيث لم يحتاج في تكميل نفسه القدسية إلى معلم خارج بشري، بل يكاد زيت نفسه الناطقة يضيء بنور ربه ولو لم تمسه نار التعليم البشري لغاية تعلقه و مكانه، فالمعتول القدسية عن الأجرام هي كلمات الله التامة العليا، والنفوس المدبرة للمساوبات هي كلماته الوسطى، والنفوس السفلية هي كلماته السفلى، وكثيراً ما كان يقول شارع العبد، والعجم عَلَيْهِ السَّلَام: أعوذ بكلمات الله التامات كلها، يشير به إلى المعتول الكاملة التامة، التي أعطى لها جميع كمالاتها الثلاثة بها في أول الإبداع. بخلاف النفوس والأجرام، فالأجرام نواقص أبداً، والنفوس مستكفيات بعضها ومتوسطات بعضها في الكمال والنقص والعلو والسفالة، وبعضها ناقصات مستحيلات هالكات كالأجرام.

الكلي:

اتضح بعد التمرض للفرق بين الكلي والكل، أن الكلي مفهوم ذهني هو عنوان لأفراد ولأنواع كثيرة، وهي وصف إضافي عارض على الماهيات: حيث توجد هذه الصفة في جميع الماهيات، وتخرج هذه الصفة من القوة إلى الفعل عندما تحدث الأفراد. ويقال لهذا النوع من الكلي الذي هو مجرد مفهوم ووصف مشترك بين كثيرين الكلي المنطقي، وقد يريدون من هذا الكلي معروض هذا الوصف، وهو الكلي الطبيعي، وقد يريدون من الكلي مجموع

العارض والمعرض والصفة والموصوف. وهو الكلي العقلي (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢١٠، وج ١، السفر الأول، ص ٤٢١، وج ٢، السفر الأول، ص ٤٢١ و ج ٢، ص ١، ص ٨).

المقصود من الكلي الطبيعي الماهية بلا شرط، أما عند صدر المتألهين، فالكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي موجودة، بل من حيث إنها موجودة بالعرض؛ حيث إنها تحكي عن الوجود (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢١٠، وج ١، السفر الأول، ص ٨). ثم إن الكلي المنطقي الذي هو مجرد وصف، والكلي العقلي الذي هو مجموع 'توصف' و'الموصوف' غير موجودين في الخارج.

بحث صدر المتألهين مسألة الكلي والجزئي بشكل منفصل في الشواهد الربوبية؛ حيث يقول:

"الإشراق الثاني في الكلي والجزئي:

الكلي ما نفس تصوره غير ممتنع الصدق على كثيرين، فيمتنع وقوعه في العين، فإنه لو وقع في الخارج حصلت له هوية متشخصة فيها الشركة.

واستشكل هذا؛ بأن الطبيعة الموحدة في الذهن أيضاً لها هوية وجودية لتخصصها بأمور شخصية ومميزات؛ كقيامها بالنفس وتجردها عن الأمور الحسية. قيل: إن كليتها هي مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن، بل من حيث معناها.

وفي المظاهرات: من حيث كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير منأصلة في الوجود؛ إذ وجودها كوجود الأطلال المتخضية للارتباط بغيرها (الشواهد الربوبية، ص ١١٢).

الكم:

الكم واحد من المقولات العرضية، وهو عرضي يتقبل الانقسام بالذات، وهو على قسمين الأول متصل، والثاني منفصل، الكم المتصل عبارة عن امتداد يحصل التماس في أجزائه المفروضة واشترائك في حدوده، والكم المنفصل عكس ذلك، وكل واحد منهما على قسمين حقيقي وغير حقيقي. يقول صدر المتألهين: "المتصل إما أن يكون ثابت الذات قار الأجزاء أو لا يكون، الأول هو المقدار المنتقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخط.... وأما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان.... وأما الكم المنفصل فهو العدد... وظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل، وجعل الكم المنفصل جنساً لـ"نوعين: قار وهو العدد، وغير قار. وهو القول، فإنه ليس كلاً ولا قدر لحزء فهو كم بالذات، بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى. وقد عرض له إما مقدار أو عدد وصار له سببه جزءاً بعده".

أما خصوصيات الكم، فهي عبارة عن التقدير والمساواة والمقارنة وقبول القسمة، ثم التساوي والثلاثاوي وغيرها (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ١٢).

يتول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

والكم ينقسم إلى متصل قار هو الجسم والسفوح والخط، وغير قار هو الزمان. وإلى

منفصل هو العدد، ويشملها قبول القسمة والمساواة وعدمها بالعد والتطبيق بالفضل أو بالقوة بإمكان وجود العاد.

والكميات لا ضد لها: إذ ثلاثية المتصلات تجمع والزمان لا يتعاقبها على موضوعها؛ لأن موضوعها الحركة. وأما العدد، فكل نوع أقل موجود في الأكثر، فلا تضاد، والنزج وانفرد ليسا بضدين: لأن أحدهما عددي (الشواهد الربوبية، ص ٢٢).

الكمال:

كمال الشيء هو الذي تتحقق به تماميته، والكمال معنى إضافي: ذلك لأن الموجودات في بعض المراتب تكون واحدة فعلية غير موجودة في المراتب النازلة، فالمرتبة النازلة ناقصة والأعلى أكمل منها، ثم إن كمال كل شيء تابع لفعليته، وكيفية وجود كل موجود تابع لكماله. وهو الكمال الأول الذي يصبح الشيء شيئاً من خلاله، يضاف إلى أن صورة كل شيء وحده الطبيعي كماله. كما يقولون مثلاً: إن النفس النباتية أو صورة النباتات هي الكمال الأول للنبات، وبشكل عام، الكمال الأول هو ما يتعلق بأصل وجود الأشياء، ثم إن الأشياء الأخرى التي تأتي في مرتبة أخرى هي الكمالات الثانوية، وأخر مرتبة في الكمال الإنساني هي الترقّي والوصول إلى مرتبة العقل المستفاد: حيث تكتمل قوى الإنسان العلمية والعملية (الأسفار، ج ١، ص ١، وج ٦، ص ١٣٤).

الكمون:

الكمون: أي الخفاء، والباطون وهي مرحلة عدم نضوج الأشياء وخفائها ويقابله الظهور، أما أصحاب الكمون فهم أنبأذقليس وأتباعه: حيث يقولون: إن الوجود عبارة عن الخروج من الكمون والبروز من الخفاء، ولا يمكن أن يوجد الشيء من اللاشيء. يعتقد صدر المتألهين بأن مضمود أنبأذقليس من هذا الكلام هو تطور وتكامل الموجودات: حيث تسمير الموجودات في مراتب الكمال فتتخذ صوراً مختلفة (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ١٦٤، والرسائل، ص ٧٣).

الكون:

الكون هو الوجود، والكون البحت هو الوجود الصرف. والكون في العين: أي الوجود في الخارج. وعالم الكون يعني عالم الوجود، وعالم الكون والفساد أي عالم الوجود والعدم، أما معنى الكون الفلسفي، فهو عبارة عن الوجود الدفعي للأشياء. ويقابله الفساد: أي الزوال الدفعي للأشياء.

بشكل عام، الكون والفساد والوجود والزوال من المسائل الدفعية. وهي على عكس الاستعانة: أي التبدل التدريجي للأشياء. أما الموجودات فهي على قسمين: إما أنها تقبل الكون والفساد أو لا تقبل ذلك، بل هي من المبدعات: حيث لا تملك هذه الموجودات هيولى

مشتركة تقبل التبدل.

أما عقيدة صدر المتألهين في مسألة التبدل والتحول الطبيعي، فإنه لا يؤيد التحول الداعي كما اتضح ذلك من بحث الحركة الجوهرية. بل يميل إلى التبدل التدريجي (الرسائل، ص ٨٨ - ٨٩).

الكهانة:

يقول صدر المتألهين في الفرق بين النبوة والكهانة.

أفضل أجزاء النبوة هو العلم بالحقائق كما هي عليها.

قد يوجد في الأوثياء على وجه التبعية لهم، وكذا الأخبار ببعض الميقاتيات الجزئية من الحوادث، ربما يوجد ضرب منه في أهل الكهانة والمستنطقين، وكذا قوة التأثير للنفس المنعدي إلى بدن آخر قد يوجد في أشخاص ذات نفوس قوية. مثل إصابة العين من النفوس الشريرة، فإنها مما تؤثر في بدن حي كإنسان أو غيره، يغير مزاجه حتى تقسد روحه بالتوهم ويقتل. ولذلك قال النبي ﷺ: "العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر".

وقال ﷺ أيضاً: العين حق ومعناه أنه يستحسن الجمل مثلاً ويتعجب منه، فيتوهم لرداءة نفسه القوة الخبيثة سقوط الجمل، فينفلج جسم الجمل عن توهمه ويستقط في الحال، وإذا جاز ذلك في جانب الشر من النفوس الشريرة إندنية، فجاوزته في جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطلش أرجح، فكيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها وعائلتها الضعيف، وهي تصلح لأن تكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعية، وتستحق لمسجودية الملائكة السفلية بل الملوية عند الارتقاء إلى الحضرة الالهية وتعليم الأسماء الحسنى، فكيف لا تقدر على إحالة هيولى العالم بإحداث حرارة أو برودة وتحريك وجمع وتفريق.

وأصول الاستحالات والانتقالات في عالمنا السفلي إنما ينبعث من حرارة أو برودة وحركة، كما يكشف عن النظر في حوادث الجو. ومثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند الناس، والجمهور يعظمون هذه الخاصة أكثر من الأوامر لثقلية الجسمانية عليهم، ثم يعظمون أمر الأخبار عن الحوادث الجزئية أكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية.

وأما أوّلوا الألباب، فأفضل أجزاء النبوة عندهم هو الضرب الأول ثم الثاني، ثم الثالث، والأول لا يكون إلا خيراً وفضيلة، وكل من الأخيرين ينقسم إلى وجهين (الشواهد الربوبية، ص ٣٤٤ - ٣٤٥).

الكياسة:

الكياسة عبارة من تملك النفس ما هو أنفع للشخص المدرك للمصالح والمفاسد (مفاتيح الغيب، ص ١٤١، والأسفار، ج ٣، ص ٥١٨).

الكيف:

الكيف واحد من المقولات التسع المرضية، وهو عبارة عن هيئة لا يوجب تصورهما تصور شيء خارج عنها أو حاملها، وهي لا تقتضي القسمة والنسبة، وللكيفيات أنواع وأقسام متعددة:

- ١- الكيفيات المختصة بالكميات كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية.
- ٢- الكيفيات المحسوسة أو ما يقال لها الانفعالات والانفعاليات: لأن الانفعال هو السريع الزوال: كالأحمرار للخجل والانفعالية هي الراسخة.
- ٣- الكيفيات الاستعدادية كالقوة والصلابة وغيرها. وبشكل عام، أقسام الكيفيات عبارة عن:

- ١- الكيفيات المحسوسة التي هي الانفعالات والانفعاليات.
- ٢- الكيفيات النفسانية.
- ٣- الكيفيات المختصة بالكميات.
- ٤- الكيفيات الاستعدادية، ولكل واحدة منها أنواع متعددة. فالكيفيات النفسانية تقسم إلى ما لا تكون راسخة وهي الحال، وإلى ما هي راسخة وهي الملكة. والكيفيات المحسوسة إما سريعة الزوال وهي الانفعالات، وإما راسخة وهي الانفعاليات (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٩٧).

جاء في الشواهد الربوبية:

والكيف وهو الذي يعقل هيئة قارة بلا قسمة ونسبة، وقد يتضاد ويشد وأقسامه أربعة أجناس: لأن غير المختص منها بالكم إما كمالات أو استعدادات، والأولى إما محسوسة أو غيرها.

وأولى الأولين منها الثابتة وتسمى انفعالية، ومنها غير الثابتة وتسمى انفعالات. وثانيتهما منها الثابتة وتسمى ملكات، ومنها غير الثابتة وتسمى حالات. وهما المختصة بذوات الأنفس والاستعدادات.

منها ما للتأني والامتاع: كالصلابة والمصحاحية لا الصحة، وتسمى قوة طبيعية، سواء كانت في المحسوس أو في غيره.

ومنها ما للقبول كالتين والمراضية لا المرض. وتسمى لا قوة طبيعية هي القسمين. أما المحسوسات فهي مدركات الحواس الخمس. فطمس الكيفيات الأربع الأول، واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة. وللبصر الضوء واللون أولاً. ثم غيرها.

ولتسمع الأصوات والحروف وعوارضها: وللذوق تسعة حاصلة من فعل الثلاث في مثلها. ولا أسماء لأنواع المشمومات.

وأما المختصة بالكميات، فبالمختصة بالاستقامة والاستدارة والشكل والزاوية منها عند الطبيعيين، وبالمختصة كالزوجة والفردية.

وأما النفسانية، فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح (الشواهد الربوبية، ص ٢٢ - ٢٣).

اللازم:

لازم الشيء عبارة عن العوارض اللازمة له. وهو لا يطلق على ذاتيات الشيء. واللازم إما عام أو خاص. والأول إما لازم جنسي أو نوعي. والثاني هو اللازم الشخصي (الأسفار، ج ٢، السفر الأول: ص ٧٦).

اللامسة:

اللامسة قوة منتشرة في البدن يدرك من خلالها الليونة والخشونة والصلابة والبرودة والحرارة وغيرها (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٥٩).

يقول صدر المتألهين حول فائدة اللامسة: قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياها، مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء. إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرّماً إياه بحرّ أو مجمداً ببرده، أو موافقاً ليطلبه أو يسكن فيه. فهو أقدم الحواس. ويشبه أن تكون الحاجة إلى اللمس تدفع المضرة أقوى. وإلى الذوق للدلالة على المعلومات التي تستبقي بها الحياة أشد. لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستيقاظ الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل تكمال. ولأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس. فظهر أن اللمس أول الحواس وأقدمها؛ وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة.

يعتقد البعض أن اللامسة تنقسم إلى أربعة قوى:

١- الحاكمة على التضاد بين الحرارة والبرودة.

٢- الحاكمة على التضاد بين الرطوبة واليبوسة.

٣- الحاكمة على التضاد بين اللين والقاسي.

٤- الحاكمة على التضاد بين الخشن والأملس.

اللانهاية:

أي عدم وجود حد ونهاية. وقد تكون اللانهاية من حيث الماضي، وقد تكون من حيث المستقبل. أما التي من جهة الماضي: عندما نقول إن أفراد الإنسان غير متناهية في الماضي، فهذا إما أن يعني أن كل واحد من الأفراد غير متناه. وهذا أمر باطل. وأما أن يعني به وجود مجموعة من الأشخاص غير متناهية باعتبار وضع المجموع العددي، وهنا قد يلحظ هذا الأمر إما بحسب الوجود وإما بحسب الوجود، وكل واحد منهما إما أن يأتي بمعنى العدول وإما بمعنى السلب. إذاً عندنا أربعة أقسام:

القسم الأول: كما لو قلنا إن جميع الأفراد ليست بعدد غير متناه في الخارج. وهذا أمر باطل لأن موضوع هذه القضية أمر غير موجود: حيث إن مجموع الأشخاص غير موجود في الخارج بما هو مجموع. وعليه فالموضوع منتف.

القسم الثاني: أن تكون مجموعة الأفراد عدداً غير متناه في الذهن. وهذا أمر باطل أيضاً: لأن الذهن لا يمكنه أن يفرض عدم تناهي عدد واحد.

أما القسم الثالث: فمصحح لأنه أمر سلبي: حيث إنه لا يقتضي وجود الموضوع، فيمكننا أن نحكم بعدم تناهي الأشخاص. وهنا يقوم الذهن بفرض مجموعة من الأشخاص غير متناهية.

والقسم الرابع: أيضاً صحيح: حيث إن الحكم هنا يكون في الوهم. إذ عدم التناهي صحيح عند النفي والحكم السابقي. سواء كان موضوع القضية وهمي أم وجودي. وقد طرحت مسألة اللانهاية في خمسة مباحث:

١- قد يراد من اللانهاية نفس اللانهاية، وقد يراد الشيء. الموصوف باللانهاية. وذلك كما في العدد: حيث قد يقصدون منه نفس العدد. وقد يقصدون ويريدون ذا العدد (المعدود). اعتبر البعض وجود مبدأ لطبيعة اللانهاية. والعالم هو هذا المبدأ. أما صدر المثاليين فاعتبر أن هذا الفرض باطل أصلاً وفضلاً.

٢- البحث عن الموصوف بعدم النهاية، وبما أن الموصوف بعدم النهاية أمر عديمي. فلا بد من اعتباره مادة صرفة لازمة وليست صورة.

٣- من المحال أن يتحرك الجسم الموصوف باللانهاية.

٤- لا يمتلك الموصوف بعدم النهاية أي وجود.

٥- لو فرضنا أن للجسم الموصوف بعدم النهاية وجوداً للزم من ذلك الفعل والانفعال في اللازمان.

اللاهوت:

اللاهوت هو مرتبة الواحدية التي يعبر عنها بالوجود الجامع من حيث جامعيتها للأسماء والصفات. وبشكل عام مرتبة اللاهوت هي الصنع الربوبي (تفسير سورة الواقعة، ص ١٥٧، والأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ١١٢-١١٧).

اللذة:

اللذة هي إدراك الملازم للتحس، ويقابلها الألم الذي هو إدراك المنافر والمنافي للطبع. ثم إن كل واحد من اللذة والألم ينقسم إلى العقلي والوهمي والحسي والخيالي. وذلك بناءً على القوة المدركة.

أما الحسي، فهو كتكيف العضو اللامس بكيفية ملموسة كالشهيبة والدائقة بالحلاوة وغيرها. وأما الخيالي، فهو كتدخيل اللذة الحاصلة أو المرجوة الحصول على أثر النضر أو

الانتقام مثلاً. وأما الوهمي، فهو كالتوهمات النافعة والآمال الحسنة، والعقلي عبارة عن المدركات والأمر التي تجلب اللذة للجوهر العقلي. ويقابل ذلك الآلام الحسية، الوهمية، الخيالية والعقلية. وبشكل عام، يعتقد صدر المتألهين بأن اللذة هي إدراك الوجود: أي إدراك الخير، والآلم هو عدم إدراك الوجود والخير، ثم كل واحد منهما إما مادي حسي أو معنوي روحاني كما سيتضح في بحث المعاد.

يعتقد صدر المتألهين أن اللذة تابعة للإدراكات والإنسان جامع لمجموعة من القوى والفرائز، ولكل واحدة من القوى والفرائز لذته الخاصة به. تتحقق هذه اللذة عند الوصول إلى ما يقتضي طبعه. فلذة الغضب في الشفي والانتقام، ولذة الشهوة في التكاثر والطعام، ولذة البصر في إدراك الألوان والأنوار، ولذة السمع في سماع الأصوات الملائمة، والم كل واحدة أيضاً هو ما يتناسب معها.

اللطافة:

هي الطرافة، اللبونة، رقة القوام كالهواء الرقيق، الماء الرقيق، وتقابل الغلظة، واللطافة واحدة من الكيفيات (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٧٦).

اللطائف السبع:

اللطائف السبع عبارة عن البدن، النفس، القلب، الرأس، الروح، الخفي والأخفى (المبدأ والمعاد، ص ١٧١).

اللوح:

هو الصحيفة والصفحة التي تقبل صور الكتابة عليها، ويقال لوح ضعيفة النفس، وهو عبارة عن محل ارتسام صور الأشياء أو انطباعها وتمثلها، ولوح النفوس السماوية عبارة عن محل ارتسام صور كافة الموجودات في هذا العالم.

وحول اللوح المحفوظ يعتقد صدر المتألهين: "وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية لا سيما الفلك الأقصى: إذ كلما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، فإنها عالمة بلوازم حركاتها، فكما ينتسخ بالقلم في اللوح الحسي النفوس الحسية. كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها وأسبابها على وجه كلي.

فتلك الصور محلها النفس الكلية التي هي قلب العالم والإنسان الكبير عند الصوفية، وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله (تعالى) على وجه بسيط عقلي، أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال، لا باعتبار هويتها النفسانية، لما علمت من طريقتنا أنه كلما تعلقت بالأجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى، فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني...

خلاف ما في اللوح المحفوظ، فإنها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية (الأسفار، ج٦، ص ٢٩١، ٢٩٢).

ونوح القضاء عبارة عن علم العقول، والعقول العرضية هي الأنواح القدرية الإلهية. يعتقد بعض المنجمين والفلاسفة أنه في كل سنة إلهية، وهي التي تعادل ثلاثة مائة وستين ألف سنة نجومية، ترسم من جديد صور الأشياء المقدرة بعد أن تكون قد انتهت السنة وزالت، وذلك بحكم «يوم نطوي السماء كطي السجل». وأيضاً «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة». ثم إن النشأة الإنسانية أفضل مثال لتوضيح معاني اللوح والقلم والقضاء والقدر، وكما أن أفعال الإنسان تمر بمراحل أربعة لتظهر من مكامن الغيب والكمون: حيث تكون هذه الأفعال في مكامن العقل بداية وهي مرحلة غيب الغيوب، ثم تنزل إلى القلب عند استحصالها في الفكر وإخطارها في البال: حيث تحصل في هذه المرتبة لكل إنسان تصورات كلية يعبرون عنها بالقلب، ثم تنزل إلى الخيال الذي هو موطن التصورات الجزئية التي تبعث على العزم الجازم. ومن ثم حركة الأعضاء. فهكذا يكون حال الموجودات التي تنزل من مكامن الغيب لتصل إلى عالم البروز والظهور (الأسفار، ج٦، ص ٣٩٤، وتفسير ملا صدرا، ج٦، ص ٢٥٠).

اللون:

البحث في الألوان واحد من الأبحاث الفلسفية، فاعتبر البعض أن الألوان لا وجود لها بل جميعها من صنع الخيال كما نشاهد مثلاً في قوس قزح، فقالوا: البياض ناشئ من امتزاج الهواء مع الأجسام الشفافة، والسواد يظهر من عدم نفوذ النور في الجسم الكثيف، فالبياض يعود إلى النور والسواد إلى الظلمة، وهي الواقع لا يوجد شيء اسمه أبيض أو أسود، بل كل ذلك من صنع الخيال.

وقال البعض الآخر: إن البياض غير موجود بينما السواد هو الموجود، والدليل على ذلك أن السواد لا يقبل الانسلاخ بينما يقبله البياض. أما صدر المتألهين فيعتقد أن الألوان الطبيعية هي التي تكون على أثر الوجود الطبيعي أو الطليخ الصناعي. وبشكل عام، هي التي تتكون بواسطة استحالة المادة، وكل ما عدا ذلك، بالأخص تلك التي توجد دفعة، فإنها غير طبيعية كالألوان القزحية والزجاجية وألوان المسحوقات الشفافة.

من بين الأشخاص الذين اعتبروا السواد والبياض من الألوان الطبيعية، من اعتبر أن البياض والسواد أصل وأساس كافة الألوان: حيث الألوان الأخرى تظهر من تركيبهما. وقال آخرون: إن أصل وأساس الألوان هو: الأسود، الأبيض، الأحمر، الأصفر، والأخضر، والبنافي يظهر من تركيبها.

المادة:

المادة جوهر جسم مائي تتحقق فعليتها بالصورة، وهي محل توارد الصور المتعاقبة. وقد وصحننا أن العلة المادية لكل شيء عبارة عن الشيء، المقوم بالصورة، وأما الفرق بين المادة والموضوع والمحل، هو أن المادة لا تتقرر من دون صورة لأنها قوة محضة، والموضوع يتقرر حتى مع عدم عروض عرضي.

قد تطلق المادة ويراد منها الأشياء التي يتألف منها الشيء: كالحديد والخشب التي تشكل مادة السرير، وهي بهذا المعنى لا يقصد بها القوة المحضة.

أتضح عند عرض برهان الفصل والوصل أنه يوجد في عالم الأجسام أمر موجود في كافة الحالات الطارئة على موحودات العالم فتقوم بقبول الصور المختلفة، فإما، مثلاً يتحرك في مرحلة خاصة من صورته المادية لتتبدل إلى صورة البخار، ثم يترك البخار هذه الصورة ليتحول من جديد إلى صورة المادية، والجمادات تتبدل أيضاً إلى نباتات ومعادن، والنباتات تتحول إلى حيوانات والعكس، فكل موجود في العالم يقبل التحول إلى موجود آخر حتى أن العناصر الأربعة تتحول إلى صور بعضها الآخر على رغم خلوصها، أما المكان الذي يقبل كل هذه التحولات والتبدلات، فهو المادة أو ما يقال لها مادة المواد والهيولى الأولى.

والمادة بهذا المعنى هي غير المواد الأولية المقصودة في العناصر الأربعة: حيث إن كل واحدة من العناصر الأربعة تمتلك مادة بالمعنى الأول وصورة. فإما، مثلاً الذي هو من العناصر الأربعة مركب من مادة وصورة، وهي غير المادة المرادة في معنى الأصول المؤلفة للموجودات: كالتبويب المركب من المواد والأجزاء الأخرى التي هي مادة، مثل الطين والآخر وغيرها: حيث إن كل واحد من هذه المواد مركب بدوره من مادة وصورة.

بشكل عام، فإن المادة بمعناها العام والهيولى الأولى ومادة المواد واحدة في العالم، وهي ذلك الأمر بالقوة الذي يكون دائماً مع الأجسام، وهو مبدأ تحول وتبدل وتغير الأشياء، وهي التي تؤدي إلى حصول الفعليات والصور المختلفة، هذا هو المفهوم من مادة العالم السليمة. والمادة بشكل عام وفي أي اعتبار أخذت هي القوة التي لا تنعزل عن الصورة في أي شكل (الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٢، و ج ٥، ص ٦٦، و ج ٢، ص ٤٤٤، والمشار، ص ٩٩).

مادة الآخرة:

يقصد صدر المتألهين من مادة الآخرة قوة الخيال التي هي هيولى صور الآخرة، ثم إن ما تكسبه نفس الإنسان في هذا العالم، سيترك أثراً على خياله، والخيال يتلبس بصور تتجلى بعد رفع الحجب، وهذا هو المقصود من حشر الأبدان، ... الخيال (الأسفار، ج ٩، ص ١٨، ٢١).

المادة العقلية:

المقصود من المادة العقلية الجنس الذي هو مادة عقلية. ونفصل صورة عقلية (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ١٦. وج ٢، ص ٣١١).

مادة المواد:

المقصود منها الهيولي الأولى (الأسفار، ج ١، ص ١٤٧. ١٩٨).

الماهية:

يقول صدر المآلهين في تصوير الماهية: إن الأسور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية، والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١-٥).

وعلى هذا فالماهية لا تكون إلا مفهوماً كلياً، ولا تصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة، وقد تفسر بما به الشيء هو هو، فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور. والماهية بما هي ماهية: أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية. والماهية الإنسانية مثلاً لما وجدت شخصية، وعقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية، وليس أن الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو أكثر أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة. وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

الإشراق الأول: في الماهية

إن الأسور التي قبلنا لكل منها ماهية ووجود، والماهية ما يجاب به عن السؤال في الشيء بما هو، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال فيه بكم 'هو' فلا يكون إلا منهوماً كلياً.

وقد يفسر بما به الشيء 'هو هو' فيعمها الوجود والتفسير اللفظي فلا دور. والماهية الإنسانية مثلاً لما وجدت شخصية وعقلت كلية، فليس من شرطها أن تكون في نفسها كلية ولا شخصية ولا واحدة ولا كثيرة، وليست إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص لكانت في حد نفسها إما واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة.

وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية أخرى، وليس نقيض اقتضاء شيء شيئاً إلا لا اقتضائه له، لا، اقتضاؤه مقابله، فيلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر. وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود، كان له فيه عدم؛ لأن خلو الشيء عن التقديسين وإن كان مستحيلاً في الواقع لكنه جائز في مرتبة من الواقع؛

لأنه أوسع من تلك المرتبة. على أن نقيض وجود الشيء في المرتبة رفع وجوده فيها، بأن تكون المرتبة ظرفاً وقيداً للمرفوع لا للرفع، أعني رفع المقيد لا الرفع المقيد.

ولهذا قال الشيخ: لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب السلب لكل شيء بتقديمه على الحثية، فالإنسان ليس من حيث هو إنسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض. ولا يراد من تقديم السلب على الحثية أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح بالإيجاب في لوازم الماهية، كما فهمه بعض لظهور فساد، ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي.

ولأن مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير، فلو سئلنا بموجبتين في قوة النقيضين أو بموجبة ومعدولة كقولنا: الإنسان إما واحد أو كثير، وإما واحد أو لا واحد. لم يلزمنا أن نجيب البتة، وإن أجبنا أجبنا بلا هذا ولا ذلك، بخلاف ما إذا سئلنا بطرفي النقيضين! لأن معنى السؤال بالموجبتين في العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك، والاتصاف لا يلزم الاتحاد.

وليس أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد وموجودة في كثيرين، فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة، ولو كانت إنسانية أفراد الإنسان أمراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بأمور متقابلة، بل المعنى الذي يعرض له في الذهن أنه كلي يوجد في كثيرين لا من هذه الجهة.

وليس كل واحد إنساناً بمجرد نسبته إلى إنسانية يفرض متجاوزة عن الكل، بل لكل منها إنسانية أخرى غير ما للأخر بالعدد، وأما المعنى المشترك فهو في العقل (الشواهد الربوبية، ص ١١٠ - ١١٢).

وقال في مفاتيح الغيب: (مفاتيح الغيب، ص ٢٢٦)

الماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أولاً في العلم، ثم في العین بحسب حبه وإرادته وإظهار آياته وأعلام أسمائه وصفاته، ورفع أعلامه وآياته فتكثر حسب تكثرها، وهو باق على وحدته الحقيقية، ثابت على كمالاته السردية، وهو يدرك حقائق الأشياء بما يدرك به حقيقة ذاته لا بامر آخر كالعقل الأول وغيره؛ وذلك لأن كل كمال يلحق بذاته، وإذا علمت هذا علمت معنى ما قيل: إن صفاته عين ذاته، ولاحت لك حقيقته. وعلمت بطلان ما قاله بعض الحكماء من المتأخرين: إن علمه بذاته عين ذاته، وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به، هرباً من المفسد التي تلزمهم. وكذا ما قاله المشاؤون: من أن علمه بذاته ذاته، وعلمه بما سوى ذاته صورها الحاصلة في ذاته على ترتيب تجمع الكثرة في وحدة، معتذرين بأن هذه الكثرة لكونها بعد الذات لا توجب انشلال الوحدة الذاتية، ولا أيضاً يلزم منه أن تتفعل ذاته منها، فيكون قابلاً وفاعلاً، وذلك لما أشرنا إليه من أن ذاته (تعالى) بحيث لا يوجد فيها جهة إمكانية أو عدمية، فذاته بذاته من فرط التحصل والفعلية بحيث لا ينفك عنه كمال وجودي، ثم ما

ذكروه وإن كان له أيضاً وجه عند الربانيين من الموحدين. لكن لا يصح مطلقاً ولا على قواعدهم؛ لأن ما سواه حادث ذاتي وحقيقة علمه قديمة بالذات. لأنها عينه.

يقول صدر المصنفين في الشواهد الربوبية: إن الماهية قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط: بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضمّاً إليه. وإذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدمة عليه في الوجودين، فيمتنع حملها عليه لانثناء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود. فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس.

وقد تؤخذ من حيث هي من غير اشتراط قيد علمي أو وجودي، مع تجويز كونها مع قيد أو مع عدم قيد، فيحتمل صدقه على المأخوذة مع قيد، وعلى المأخوذة مع عدمه.

والماهية المأخوذة كذلك المحتملة للتقسيم قد تكون غير متعصية في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون منه شركة بين أشياء متخالفة المعاني بأن تكون عين كل منها، وإنما يتحصل بما يضاف إليه فيتخصص به ويصير بعينها أحد تلك الأشياء؛ فيكون بهذا الاعتبار جنساً وانضمام إليها الذي قومه جعلها أحد تلك الأشياء فضلاً.

وقد تكون منحصلة في ذاتها غير مفتقرة إلى ما يحصلها معنى معقولاً بل تستقر إلى ما يجعلها موجودة فقط، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطاً أو مركباً، والحيوان مثلاً إذا اعتبر مجرد كونه جزءاً ما ذا نمو وحس كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً، وبالنقياس إلى المركب منه ومن الناضق علة مادية، وبالنقياس إلى الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة.

وإذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط أن يكون معه زيادة أم لا، كان جنساً معمولاً على الذي اعتبرناه أولاً وعلى الذي يشتمل على كمال وزيادة.

وإذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به ومتخصصاً فيه، كان نوعاً.

فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه ضرباً من التقدم. والثاني جنسه وجنس الأول والثالث نفسه. وإنما يقال للجنس أو الفصل: إنه جزء من النوع؛ لأن كلا منهما يقع جزءاً من حده. فتقدمها عليه بحسب العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع داخل تحت جنس تقدم بالطبع. وإما بحسب الوجود فهما وخصوصاً الجنس متأخران؛ لأنه ما لم يوجد الإنسان لم يعمل له شيء. يعمه شيء. يخصه ويحصنه معنى بالعمل.

وهذا خلاصة ما في النساء وفيه محل انظار.

الأول: أن هذا تقسيم للشيء إلى نفسه وغيره؛ لأن مورد التقسمة ليس إلا الماهية المطلقة، وهي عين المأخوذة بلا شرط.

والثاني: إن المفهوم من المأخوذ وحده أن لا يقارنه شيء. فينشأ بكونه مادة وحرراً تنافض.

والثالث: إنه جعل نير المنهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء، ووقع التصريح آخره بأنه مأخوذ بشرط شيء.

والرابع: إن النوع المركب هو المجموع من الجنس والنفس، لا الجنس المتحصل بما

انضمام والمأخوذ بشرط شيء.

والخامس: إن المادة إن كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي.

السادس: إن ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم، فكيف يكون الجسم بشرط لا مأخوذاً فيه متقدماً عليه؟

السابع: إن الجسم كما يحتمل أن يكون أنواعاً، فكذا النوع يحتمل أن يكون أشخاصاً، فكيف يجعل الأول مبهماً غير محصل، والثاني محصلاً غير مبهم.

والجواب عن الأول: أن الإطلاق غير منظور إليه في المقسم.

وعن الثاني: بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرد عن مقارنة الغير. والأول لا يوجب الثاني.

وعن الثالث: إن ميناه على أن الأول أعم من الثاني فلا مناهة.

وعن الرابع: إن الثلاثة كلها أمر واحد في الوجود فيجوز وصف كل منها بصفة الآخر في الجملة.

وعن الخامس: إن تقدمها فيه من جهة تقدم ما يتحد معها وهو معروض الجنسية والجزئية باعتبارين.

وعن السادس: إن أحد الجسمين غير الثاني. وقد مر الفرق بينهما.

وعن السابع: إن العبرة بحال الماهيات من حيث مفهومها في الذهن، فالإبهام وعدمه بالنسبة إلى الإشارة العقلية لا الوجود، فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى تكميم بخلاف النوع، فإن معناه معنى تام لم يبق له منتظر إلا الوجود وقبول الإشارة الحسية، فأبهامه بالقياس إلى انحاء الوجودات والمواضع المشخصات فيجري فيه، بل في كل معنى كلي بالقياس إلى قيوده المخصصة الاعتبارية الثلاثة المذكورة، فمفهوم الفصل إذا أخذ بشرط لا شيء فهو جزء وصورة، وإذا أخذ لا بشرط فهو محمول وفصل، وإذا أخذ مع ما يتقوم به فهو نوع.

وماهية العرض أيضاً عرض وعرضي ومركب منهما بالاعتبارات (الشواهد الربوبية، ص ١٢٢، ١٢٤).

الماهيات الإمكانية:

يقول صدر المتألهين: إن العرفاء وأهل الذوق يعتبرون أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية بمعنى أنها غير موجودة في الأعيان في حد ذاتها وبحسب ذاتها، بل الماهيات الإمكانية هي أطوار وشؤون الوجود وهي موجودة بالعرض حيث جاء «كل شيء هالك إلا وجهه».

مبادئ الأفعال:

إن كافة الأعمال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان مسبوقة بمجموعة من المبادئ

تسمى المبادئ العامة للأفعال. وهي عبارة عن:

- ١- تصور الفعل.
- ٢ الاعتقاد بنفسه وضرره.
- ٣ الشوق.
- ٤- الإجماع.
- ٥ القوة المحركة التي تقوم بتحريك العضلات (الأسفار، ج ١، ص ١٦٨، ٢٨٠).

المبادئ العامة «مبادئ الطبيعة» — المبادئ المادية:

المقصود العلل الأربع: المادية، التصورية، الفاعلية، والغائية (الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤، وج ٦، ص ٢٤٩، ٦١٧).

المبدعات:

المبدعات موجودات غير مسبوقة بمدة ومادة: كالعقول والنفوس المجردة: حيث يكون إمكانها إمكاناً ذاتياً ولا نملك أي إمكان استعدادي أو جهة قوة (المشاعر، ص ٥٨).

المتخيلة:

يقال للمتخيلة المفكرة باعتبار استعمال القوة الناطقة — الخيال والحواس الباطنة (المشاعر، والأسفار، ج ٤، ص ٥٢).

المتصورات والمتخيلات:

هي الأشياء التي تحصل في التصور والخيال. وما يتصور في القوة المدركة. ويمتد صدر المتألهين أن المتصورات والمتخيلات هي الأشياء التي يتصورها الإنسان أو التي تحصل في خياله، وقد يكون لها وجود في الخارج وقد لا يكون (الأسفار، الطبيعة الحجرية، ج ١، السفر الثاني، ص ٣٤، وج ٤، ص ٥٢).

يقول صدر المتألهين في باب المثل الأفلاطونية: قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية، وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية. وأن الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة.

قال الشيخ في إتهيات الشفاء: ظن قوم أن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء: كإنسانين في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس. وإنسان معقول مفارق أندى لا يتغير. ثم إن صدر المتألهين بعد توضيحه عقيدة أفلاطون يقول: إن المثل الأفلاطونية ليست كما يعتقد الفارابي والآخرين: لأنها لا تعني الأشياء المعلقة: لأن القائلين بالمثل الأفلاطونية كانوا يقولون بوجود الأشياء المعلقة. والمثل المعلقة أمور مجردة، بينما المثل الشبحية

متوسطة بين المادة والروح: حيث تمتلك أجساماً وأنواعاً وذلك كالأشباح الواقعة في المرأة بعد زوال البدن.

يظهر من خلال دراسة تاريخ الفلاسفة والفلسفة اليونانية أن أفلاطون كان يقول بوجود أرباب الأنواع والمثل، أما هل أن المثل هي أمور مجردة أو غير مجردة، فهو مما ظهر في الحضارة الإسلامية.

يستفاد من كلام صدر المتألهين أن شهاب الدين السهروردي كان ينسب إلى أفلاطون القول بنوعين من المثل: المثل النورية العقلية المجردة. والمثل المعلقة والأشباح البرزخية. من المحتمل أن يكون شهاب الدين السهروردي قد اقتبس هذا الرأي من الأفلاطونيين الجدد، وقد نقل صدر المتألهين عن أثولوجيا ما يلي: "العالم الحسي مثال وصنم للعالم الروحاني. من جهة أخرى حمل بعض الفلاسفة المثل الأفلاطونية على الأشباح، واطلقوا عليها اسم المثل، واعتبر البعض الآخر أن المثل هي الصور العلمية".

حاول صدر المتألهين رد عقيدة ابن سينا الذي قام بتوجيه عقيدة سقراط وأفلاطون بشكل طبيعي. واعتبر أن الذي أراده أفلاطون وحكماء الفرس وقدماء اليونان يعود إلى المفارقات النوعية والمجردة من الصور الجوهرية لحقائق الأجسام.

يعتقد صدر المتألهين أن كل شخص من أهل الأسرار الإلهية سيطلع على أن لكل شيء في هذا العالم ظلاً لما هو موجود في العالم الأعلى. وأن لجميع صور الكائنات آثاراً وأنواراً حقيقية تكون منبع الجمال والكمال والمطلق.

متى:

مقولة متى واحدة من المقولات التسع العرضية، وهي كون الشيء في زمان واحد أو في حد منه: ذلك لأن الكثير من الأشياء واقع في ظرف الزمان. وليس في الزمان مثال تلك الوصلات وغيرها من الأمور التي يكون لها تعلق 'ما' بالزمان، وأما أحوال متى من حيث العموم والخصوص والزمان العام والخاص. فهي عينها أحوال 'الآين' (الأسفار، الطبيعة الحجرية، ج ٢، ص ٧٣).

المثلان:

المثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، وعليه فالإنسان والفرس ليسا مثليين من حيث إنهما إنسان وفرس، بل هما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، لكن زيد وبكر مثلان لأنهما فردان لنوع واحد (الأسفار، ج ١، ص ١٣٤).

المثل العقلية:

تعتبر مسألة المثل الأفلاطونية واحدة من الأبحاث التي اهتم بها الفلاسفة أصحاب النزعة العرفانية والعرفاء والحكماء الإشرافيون، ثم إنه يجب البحث عن جذور هذه

المسألة في أفكار سقراط وأفلاطون، الطاهر أن سقراط هو أول من كان يقول بأصالة الكليات وأن الجزئيات لا يمكن أن تكون متعلقة بالعلم لأنها في معرض الفناء والزوال. إذاً ما يمكن أن يتعلق بالعلم هو الأمور التي لا تتعرض للزوال والفساد، والمفاهيم الذهنية، ثم تبلورت القضية أفضل فأصبحوا يعتقدون بأن الكليات أمور أصيلة لا تزول.

ثم تابع أفلاطون عمل أستاذه واعتبر أن لأفراد كل نوع رتباً كلياً يحفظ الجزئيات، مثال ذلك أفراد الإنسان التي يزول بعضها ويأتي البعض الآخر ثم يزول، ومع ذلك فالإنسان الكلي موجود لا يزول، وعلى هذا قالوا: إن الإنسان اثنان: الأول طبيعي فاسد، والثاني نفسي، والإنسان النفسي هو الصورة الكلية الذهنية للإنسان، وقد قاموا فيما بعد بقبول الوجود الواقعي لهذا الإنسان النفسي، ثم اعتبروا أن الإنسان العقلي واقع في مرتبة أعلى من الإنسان النفسي. اعتبر أفلاطون أن الكليات صور نوعية ثابتة، ولكل نوع رب نوع آخر أطلق عليه اسم المثل أو المثل التنورية، أما فلاسفة الإسلام، فبالإضافة إلى اعتقادهم بوجود عالم من طبقتين مجردة ومادية، قالوا بوجود طبقة متوسطة تتصف بعدم تجردها الكامل وعدم ماديتها الكاملة، وذلك كالأشكال الواقعة في المرات، إما أنها لا وزن لها ولا يمكن لمسها ويمكن رؤيتها، وكالأشباح البرزخية التي هي برزخ بين المجرّدات والماديات، وعليه فالعوالم الثلاثة: المجرّدات، البرازخ، والماديات، والمجرّدات قسمين: العقول والنفوس، والماديات أيضاً على قسمين: الأجرام الفلكية والأجسام الأرضية.

يعتقد صدر المانين أن عالم العقل هو الأصل؛ ذلك لأن الموجودات العقلية فاعل وغاية للموجودات الأخرى، (وأوضحنا في نظام الخلق أن أول ما يصدر هو العقل وعالم العقول، ثم تصدر الموجودات الأخرى من العقول...).

أما سبب خفاء عالم العقول، فهو بسبب شدة نورانياتها وشدة توغل البشر في الماديات الظلمانية التي تحجب وتنزع الكشف العلمي والشهود العيني (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٣٠٧، ج ٢، السفر الأول، ص ٤٦ - ٤٨، ٥٢، ٥٣، ٦٣، ج ٢، السفر الثالث، ص ٦٩ - ١٧٢).

يعتقد صدر المتألهين أن المثل الأفلاطونية عبارة عن عالم العقول المجردة، وعبر عنها بالمثل التنورية، وهكذا فعل شهاب الدين السهروردي، وعليه فعالم المثال عنده اثنان: الأول عالم المثل العقلية المجردة وهو عالم المجرّدات، والثاني المثل المتعلقة أو الأشباح البرزخية، التي هي برزخ بين المجرّدات والماديات. يعتقد صدر المانين أن الإنسان الطبيعي هو إنسان العالم المحسوس مع مادته وعوارضه، وللإنسان وجود آخر ذو مقدار وشكل وخصوصيات أخرى، وهو الإنسان النفسي، وهناك إنسان ثالث هو الإنسان العقلي، ثم إن ما يمكن إدراكه من الإنسان معنى مشترك بين كثيرين نوع من التجريد العقلي (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٩٠).

المثل المعلقة:

يقصد صدر المتألهين من المثل المعلقة الأسباب المقدارية والصور المقدارية والتخيال المنفصل (م.ن. ص ٦٤، وج. ٩، ص ٢٦).

المجرد:

المجرد هو الذي لا يملك لواحق وضمائم، والتجريد هو إزالة الضمائم والخصوصيات عن الشيء في ذهن، وبعبارة أخرى. التجريد عبارة عن عريان الشيء من الصفات والعوارض المادية، وهذا العمل يحصل في الذهن والعقل فقط، والمجردات هي الموجودات المنفارقة عن المادة كالعقول والنفوس المجردة بالذات (الأسفار. الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ٤٤٧).

المجردات على قسمين: الأولى هي المجردات ذاتاً وفعلاً كالعقول، والثانية هي المجردات ذاتاً وليس فعلاً، كالنفوس الإنسانية والفلكية، وعلى هذا قالوا: العقول مجردات محضة. وقد اكتسبت المجردات أهمية خاصة في فلسفة صدر المتألهين: حيث ارتكز العديد من المسائل الفلسفية عليها، كما في مسألة الحشر والمعاد والثواب والعقاب وغيرها.

ومن جملة المسائل التي طرحها صدر المتألهين هي أن كل مجرد عاقل لذاته. يقول صدر المتألهين: إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم، وأن معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان. فإن المادة خير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة، والصور الطبيعية إنما لم تدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم وانفقدان: لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع والأمكنة، وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء، ولا لكل، ولا يوجد كل لكل ولا لجزء، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول. وما لا وجدان له شيء، لا إدراك له بذلك الشيء، فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتاجة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته: لأن ذاته غير محتاجة عن ذاته فيكون عاقلاً لذاته: لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه، ولا حجاب إلا بعدم بالحققيقة، وعدم احتجاب أيضاً مرجعه إلى تأكيد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفاً مشوباً بالنقص الذي هو ضرب من العدم، ومع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها، وإن لم يوجد عاقل سواها في العالم، ولا شبهة في أن كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أم بتجريد ذاتها، فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور. فتكون عاقلة لذاتها كما بينا، فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب (الأسفار. ج ٢، السفر الأول، ص ٤٤٧).

وأما الحكماء، فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق:

أحدها: ما أفاده الشيخ الرئيس فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بانقوة سيرته عقلاً بالفعل، ثم قال بعد ذلك: إن الصورة المجردة لا اتحدت بغيرها

صيرتها عقلاً بالفعل، فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة (م.ن. ص ٤٤٨، ٤٦٥).

والثانية: ما أشرنا إليه وهي أن كل ما كان مجرداً عن المادة وتوابعها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو بعقله، فإذا كل مجرد فإنه يعقل ذاته.

الثالثة: ما أضافه صاحب التلويحات... إنك مدرك لنفسك وإدراكك لذاتك أبدأتلك أم غيرها فيكون لك. إذا قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عائد وظاهر. وهكذا حتى يثبت المطلوب.

الرابعة: إن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة، وهذا مما لا شبهة فيه: إذ ما من شيء إلا ومن شأنه أن يصير معقولاً إما بذاته وإما بعد عمل تجريد....

المجبرة: أتباع مذهب الجبر

المحبة:

وما يرادفها عبارة عن الابتهاج بالشيء (إن المحبة وما يرادفها في وضع اللسان عبارة عن الابتهاج بالشيء، الموافق، سواء كان عقلياً أم حسياً أم مظهرية) — العشق (المبدأ والمعاد. ص ١١٢، والرسائل. ص ٢٦٩).

المحرك:

اتفق كافة الفلاسفة على أن المتحرك لا يحرك ذاته، لا بل إن كل متحرك يحتاج إلى محرك. وعلى هذا قال الطبيعيون: إن جميع الحركات تنتهي إلى الطبيعة، والطبيعة متحركة بذاتها، أما صدر المتألهين فقد رفض هذه العقيدة وردها من خلال دلائل متعددة: لأن الطبيعة أيضاً تحتاج إلى محرك (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٤٧).

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول إثبات وجود المحرك غير المتحرك

“الإشراق التاسع: في إثبات محرك غير متحرك

قد مر أن لكل متحرك محركاً غيره لامتناع تحريك الشيء ذاته. وإلا لكان شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين بالذات، وهما الفعل والانفعال.

فالمتحرك إما أن يتحرك من تلقاء ذاته، أو من تلقاء ما يباينه.

فالأول: إما أن يكون فاعل حركته يتحرك ضرباً من الحركة ويحرك ضرباً آخر منها فيسمى متحركاً بالاختيار، وإما أن لا يكون هكذا فيسمى متحركاً بالطبع، والمتحرك بالطبع إما أن لا يكون معه إرادة كحركة النار إلى فوق فيسمى متحركاً بالطبيعة، وإن كان معه إرادة فيسمى حركة فلكية.

والثاني: إن كانت حركته كحركة الحجر إلى فوق فيسمى حركة قسرية، وإن كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركاً بالعرض.

والمحرك إما أن يحرك بواسطة أو بغير واسطة، والأول كالنجار بواسطة القدم، وأيضاً من المحرك ما يتحرك بأن يتحرك ومنه ما يحرك، لا بأن يتحرك كالمعلم إذا حرك المتعلم أو المعشوق في تحريك العاشق.

والمتحركات لا بد وأن تنتهي إلى محرك غير متحرك، أما أولاً فلتناهي الأجسام أو بأن يكون غاية ومعشوقاً يؤتم به ويتشوق إليه، فمن جهة هو علة العلة ومن جهة هو العلة القريبة.

وكل علة غائية تكون عليتها على هذين الوجهين كما سبق.

ومثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز أن يكون إلا قوة عقلية محضة: كالحال في الحركات الفلكية، إلا أنه لا بد هناك من قوة جرمية تباشر التحريك. أما أولاً: فلوجوب تخصيص جزئيات الحركة لتساوي نسبة المفارق إلى جميع الجزئيات، وأما ثانياً: فلأن شدة القوة توجب قلة الزمان: ففي تحريك مالا تنتهي قوته بوجوب وقوع الحركة في آن واحد، فلم تكن الحركة حركة.

وأما ثالثاً: فلأن اختصاص هذا الجسم بقبول تأثير المفارق، إما لأنه جسم فاشتركت الأجسام كلها فيه، وإن كان بقوة فيه، فهو المطلوب: إذ به يصدر الفعل عنه، وإن كان بقوة في المفارق فإن الكلام فيها كالقلام فيه (الشواهد الربوبية، ص ١٠٢ - ١٠٤).

في إثبات المحرك الأول

إنك قد عرفت حد الحركة، فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له، ويقابله السكون تقابل العدم والعينية. فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بد لها من قابل، ولكونها حادثة بل حدوثاً لا بد لها من فاعل. ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً فعلاً وقبولاً وتجديدين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن يفعل، والمقولات أجناس عالية متباعدة، واستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه، فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركاً، والمتحرك لا يتحرك عن نفسه، فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال. والمسحح لا يسحح نفسه، بل لأمر تكون سخونته بالقوة، فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل، وفاعله لا بد وأن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء، إليه: أعني الكمال الوجودي الذي تقع فيه الحركة، وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة: إذ ليست الحركة كمالاً لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة وستعلم بها، وهي إنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة، وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه، وهو

مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة، لا بمعنى جاعل حركته (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨).

أقول: الحق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره، لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركة، وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالمليمة متجددة الوجود، فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركة، وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية، وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل، وبين اختلافها به حسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية، والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يقيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود، إذ الوجود ليس وصفاً زائداً على ماهية خارجاً بل ذهنياً. وعلى أي الوجهين فحاجة كل متحرك إلى محرك غيره ثابتة. وكذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك (الأسفار، ج ٨، ص ٢٥٦).

محرك السموات: ☞ الأفلak.

المحركات السوقية:

هي مبادئ الحركة في الحيوان والإنسان: أي التصور، الميل، الشوق، والحركة.

المحركات القدسية: العتول والنفوس.

محرك السموات القريب: النفوس الفلكية.

المحركات المفارقة: العتول.

المحسوس:

المحسوس بالذات هو الصور الحاضرة عند النفس ☞ الحسن والحواس والإدراك (الأسفار، ج ٢، ص ٧٨، ٨٠).

المحل:

يطلق المحل على الموضوع إذا كان لا يحتاج إلى حال حقيقة وتشخصاً وماهية ووجوداً، ويقال له الماهية إذا كان بحاجة إلى حال من أجل وجوده المطلق (الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٩، وج ٥، ص ١٢٦).

المختار:

المختار هو الذي يملك إرادة الفعل والنزك ☞ الإرادة والاختيار (ج ١، ص ١١٤، وج ٦، ص ٢٣٢).

مخصصات الأنواع:

المقصود من المخصصات في عبارات صدر المتألهين الصور النوعية (الأسفار، ج١، ص ٢٣٦، وج٥، ص ١٦٥).

المدارك:

تطلق المدارك في الأغلب على القوى الدراك الباطنية الخمسة. ويقال عادة للقوى الظاهرة الحواس الظاهرية. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول المدركات الباطنية (الشواهد الربوبية، ص ١٩٣ - ١٩٤).

"الإشراق السابع: في الإشارة إلى المدارك الباطنة"

وهي خمسة لكنها ثلاثة أقسام مدرك وحافظ ومتصرف. والقسم الأول إما مدرك للصور وإما مدرك للمعاني، وكذا الثاني إما حافظ للصور وإما حافظ للمعاني.

فمدرك الصور يسمى بالحس المشترك وبنطاسيا: أي لوح النفس، وهي قوة متعلقة بمقدم التجويف الأول من الدماغ، ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة. كهذا السكر أبيض حلو على سبيل المشاهدة. ولا أمكنت مشاهدة النقطة الجواله بسرعة دائرة، والقطرة النازلة خطأ مستقيماً: لأن المشاهدة بالبصر ليست إلا للمقابل وما قابل منهما إلا نقطة وقطرة. وحافظها قوة تسمى بالخيال. والمصورة تعلقها بآخر التجويف المقدم يجتمع عندها مثل المحسوسات. ويبقى فيها وإن غاب مؤداها عن الحواس غيبة طويلة فهي خزانة بنطاسيا.

وقيل في تغاير هاتين القوتين: إن قوة القبول غير قوة الحفظ، فرب قابل غير حافظ، فإن القبول انفعال، والحفظ فعل، وهما مقولتان، فهاتان متغايرتان.

وأما مدرك المعاني والأحكام الجزئية، فمنه الوهم الرئيس للقوى الإدراكية: كالشوقية للقوى التحريكية، وأخص مواضعه آخر التجويف الأوسط من الدماغ، ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة، وهي قوة في آخر تجاويف الأوسط من الدماغ، ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة، وهي قوة في آخر تجاويف الدماغ تحفظ ما يدركه الوهم أو يدعنه، نسبتهما إليه المصورة إلى الحس المشترك، ونسبة هاتين إلى عالم النفس كنسبة القلم واللوح إلى عالم الإنسان الكبير. وأما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض أو تركيب المعاني كذلك، أو تركيب أحد القبيلين بالآخر وله الفعل والإدراك، الفعل له، والإدراك لمستعمله، سميت متخيلة في الحسيات ومتفكرة عند استعمال العقل إياها في العقلات، وموضعها في التجويف الأوسط عند الدودة.

ولكل من هذه القوى والآلات روح تختص بها، وهو جرم حار لطيف حادث عن صفو

الأخلاق الأربعة، شبيهة في الصفاء واللطافة بالفلك الخالي عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الأضداد .

فهذه هي مراتب العود: كهو في مراتب البدو، ولهذا يحتمل القوى المدركة والمحركة: كالفلك يقبل آثار العقول والنفس .

مدبر النوع:

المقصود من مدبر النوع أرباب الأنواع أو المثل الأفلاطونية (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٦٢ - ١٦٥). يقول صدر المتألهين: يجوز أن يكون للمنارق جهات مختلفة بها تختلف نسبتها إلى الأجسام، فبقيد لبعض الأجسام آثاراً مخصوصة، ولبعضها آثاراً مخصوصة أخرى من غير حاجة إلى صور نوعية، أو يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الأجسام نوعاً كما ذهب إليه الأفديمون: كأفلاطون ومن يحذو حذوه من أشياخه ومعلميه، مثل سقراط وانبازقلس وفيثاغورس وأغاثاذايمون وهرمس، وغيرهم من أعظم حكماء الفرس، وملوك الحكمة المشرقية، وأساطين الفلسفة والخسروانية، حسبما روى عنهم الشيخ الإلهي صاحب الإشراق من أن لكل نوع من الأهلak والكواكب وسائط العناصر ومركباتها رباً في عالم القدس، وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به، وهو الفاذي والمنمي والمولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور، وفيها ممن نفوسنا وإلا لكان لنا شعور بها .

وهؤلاء يتمتعون ممن يقول: إن الألوان العجيبة في ريش من ريش الطواويس، إنما كانت لاختلاف أمزجة تلك الريشة، من غير أن يستند إلى سبب كلي، وقانون مضبوط. ومدبر عقلي، ورب نوع حافظ، بل هؤلاء الأعظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاتها إلى تلك الأرباب، ويقولون: إن هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها ظلال لإشراقات معنوية في تلك الأرباب النورية، كما أن الهيئة البسيطة لنوع كراثة المسك مثل ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه .

مراتب التجرد:

يقول صدر المتألهين في توضيح التجرد: "لم إنك قد علمت مراراً أن الأشياء ذات الطبائع متوجهة إلى كمالاتها وغاياتها، فاعلم أن الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختص بأن واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب إلى أعلاها، مع انخفاض هويته الشخصية المستمرة على نعم الاتصال، وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج؛ لأن المادة الحاملة لصورتها تفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى، فلا تتحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية، بل ولا النوعية أيضاً، بخلاف الشخص الإنساني؛ إذ ربما يكون له أكوام متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي، ولكل من هذه الأكوام الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب

الوهم والفرض، لا بحسب الانفصال الخارجي، ينتقل بعضها إلى بعض؛ أي من الأدون إلى الأرفع، ومن الأخس إلى الأشرف، فما لم تستوف جميع المراتب التي تكون للنشأة الأولى من هذه النشآت الثلاث؛ أعني الطبيعية والنفسية والعقلية، لم ينحط إلى النشأة الثانية، وهكذا من الثانية إلى الثالثة، فالإنسان من مبدأ طفولته إلى أوان أشده الصوري إنسان بشري طبيعي، وهو الإنسان الأول، فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون أحروي نفساني وهو بحسبه إنسان نفساني. وهو الإنسان الثالث، وله أعضاء نفسانية لا تحتاج في وجودها النفساني إلى مواضع متفرقة، كما إذا ظهرت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي، فإن الحواس في هذا الوجود متفرقة تحتاج إلى مواضع مختلفة، ليس موضع البصر موضع السمع، ولا موضع الذوق موضع الشم. وبعضها أكثر تجزئاً من البعض، وأشد تعلقاً بالمادة كالقوة اللامسة، وهي أول درجات الحيوانية... وهكذا قياس القوى المحركة في هذا العالم، بعضها في الكبد، وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب، وفي العائم النفساني مجتمعة. ثم إذا انتقل من الوجود النفساني إلى الوجود العقلي، وصار عقلاً بالفعل، وذلك في قليل من أفراد الناس، فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلي، وله أعضاء عقلية كما أومأنا إليه، وهو الإنسان الثاني، هذا إذا أخذ الترتيب من هذا العالم، وأما إذا أخذ من عالم العقل، فالإنسان الأول هو العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي. كما فعله إمام المشائين ومعلمهم، ولا مشاحة في الاصطلاحات. فقد قال في كتاب أولوجيا: الإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي في العالم النفساني، والإنسان الثاني يشرق بنوره على الإنسان الثالث، وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل.

إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي؛ ولست أعني هو هما، لكن أعني أنه متمثل بهما، وأنه صنم لهما، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي، وبعض أفاعيل الإنسان النفساني، وذلك أن في الإنسان الجسماني كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٩٤ - ٩٨).

مراتب الوجود:

مراتب الوجود خمسة: الذاتي، الحسي، الخيالي، العقلي، والشعبي (المبدأ والمعاد، ص ٢٩٥).

مرتبة الأحدية:

يعتقد صدر المتألهين - وبالأستعانة بكلمات العرفاء وأهل الله - أن للوجود المطلق مراتب، فحقيقة الوجود إذا اعتبرت بشرط لا: أي بشرط أن لا يكون معها شيء، فإنها مرتبة الأحدية المسهلة في جميع الأسماء والصفات. وإن اعتبرت بشرط الشيء فلها حالتان، أن يكون المأخوذ والملاحظ مع الأشياء لازم لها أعم من الكلبيات والجزئيات، فهذا

ما يطلق عليه المرتبة الإلهية والأحادية ومقام الجمع. ويطلق عليها مرتبة الربوبية باعتبار إيصال مظاهر الأسماء إلى الكمالات المناسبة لاستعدادها في الخارج. أن تعتبر بشكل مطلق من دون الأخذ بعين الاعتبار بشرط الشيء وبشرط لا، فهذا يطلق عليها الهوية السارية. وبشكل عام، إذا أخذ الوجود بشرط أن يكون معه شيء، فتحصل مرتبة الأحادية وجمع الجمع وحقيقة الحقائق، وعندما تؤخذ بشرط تمام الأشياء، أعم من الكليات والجزئيات، فيطلق عليها مرتبة الواحدية ومقام الجمع، وإن أخذت بشكل مطلق فتحصل الهوية السارية.

المرض: ————— السعة (الأسفار، ج ٤، ص ١٤٤، ١٤٦).

المزاج:

المزاج كيفية ملموسة من جنس أوائل الملموسات، متوسطة بين الأربع الأول توسطاً ما، متشابهة الأجزاء.

على أثر امتزاج عدة أمور تحصل صورة أخرى تكون منشأ للمواليد. وبشكل عام، المزاج بمعنى المزج والاختلاط، وبما أن اختلاط العناصر والأركان يؤدي إلى حدوث كيفية مخصوصة، فإن هذه الكيفية تسمى المزاج من باب تسمية المسبب باسم السبب.

ويطلق المزاج على الكيفية الحاصلة من تعادل الكيفيات المتضادة؛ حيث يحصل من تفاعل بعض الأجسام كيفية متوسطة. ذلك لأن تركيب العناصر مع بعضها الآخر وفعلها وانفعالها يؤدي إلى وجود صورة نوعية أخرى (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ٢٢١ - ٢٣٠، وج ٢، السفر الثاني، ص ٢٢٠ وما بعد).

مساواة الوجود:

التساوق هو التساوي، يعتقد بعض المتكلمين أن الشيء غير الوجود وغير العدم، فقالوا الوجود عبارة عن صفة تتوارد على الذوات حال الوجود والعدم، فاعتبروا أن الشيء لو كان هو الوجود لكان تحصيل حاصل، وإن كان هو العدم والعدم لا يكون محلاً لتعلق إرادة الله (تعالى).

وقد أجروا هذا الأمر في الصفات، فقالوا: الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة (الأسفار، السفر الأول، ص ٧٥).

المسترجعة:

يقول صدر المتألهين: إن الإدراك للوهم، والحفظ للعاقلة، والتصريف للمفكرة، وبهذه القوة يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غيرها، فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية ————— الذاكرة (الأسفار، ج ٨، ص ٢١٨).

المسخ:

المسخ هو التبدل وتغيير الماهية، كما لو أن الإنسان يصبح قرداً أو حيواناً آخر (الأسفار، ج ٨، ص ٢١٨).

يعتقد صدر المتألهين بأن مسألة المسخ مسألة واقعية لا يمكن إنكارها: بمعنى أنه أمر قد حصل وهو موجود في هذه الدنيا، وقد ورد العديد من الآيات والروايات بهذا الخصوص، ونقل رواية عن الرسول ﷺ تتحدث عن مسألة المسوخات والمعاصي وموجبات المسخ، خلاصتها: إن الصفات والأوصاف الحيوانية التي تغلب على الإنسان قد تصبح راسخة وتحل مكان صفاته الأولى: بحيث تصبح طباع الشخص هي طباع الحيوان المسوخ إليه حتى أن روحه عند مفارقتها البدن تلتحق ببدن يتلاءم وصفاته الراسخة. وقد جاء في الآية المباركة قوله (تعالى): «ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم» أي على صور الحيوانات. وهناك العديد من الآيات والروايات التي تبين تحول المجرمين وتحول شخصياتهم إلى حيوانات: كالكلب والقرد والخنزير.... حيث جاء في الرواية «يحشر الناس على وجوه مختلفة» أي يحشر الناس على صور تتناسب مع نياتهم وأخلاقهم. وفي هذا المجال قدم صدر المتألهين شرحاً مفصلاً لخلق وطبيعة الحيوانات التي يحشر البعض على شكلها (تفسير آية الكرسي، ص ٢٨٢ - ٢٨٤).

يعتقد صدر المتألهين أن نفوس البشر تميل إلى فطرتها الأولى، ثم يتكثر نوعها على أساس ما يأتي ويخرج من القوة إلى الفعل من الملكات والأخلاقيات التي تحصل له، فيتناسب كل نوع منها ونوع من الملكات والأخلاقيات، ويحشر الإنسان على شكل الحيوان الذي غلبت صفاته عليه، وهنا يزداد عدد الحيوانات التي تحصل من النشأة الثانية للبشر.

المشخصات:

العوارض المشخصة هي الأمور التي تعين وتشخص كل موجود. يعتقد صدر المتألهين أن كل جوهر جسماني يمتلك نحواً من الوجود: حيث يستلزم عوارض لا تنفك عنه. هذه العوارض اللازمة أطلق عليها جمهور الحكماء المشخصات (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١٠٤).

المشكاة:

ذكرت كلمة المشكاة في آية النور، والمشكاة هي اللفة عبارة عن مكان يوضع فيه القنديل، وقد يكون هذا المكان من زجاج خاص يساعد في زيادة الضوء، يعتقد صدر المتألهين أن المقصود من المشكاة في آية النور (النور / ١٥٣) وجه الحق (تعالى)، والتعبير يمكنه الوصول إلى مرتبة يرى من خلالها الله (تعالى) كما يرى نور المصباح في المشكاة، واعتبر أن محمد رسول الله هو النور الذي يلعب دور الزجاجية، فلا يمكن رؤية نور الأحدية إلا من وراء

حجاب الزجاجة المحمدية، ومن خلاله يعلم نور مصباح الحق (تعالى). قال البعض: المشكاة هي الصدر، والزجاجة القلب، والمصباح الروح.

المصباح:

المصباح يعني القنديل، وقد ذكرت هذه الكلمة في آية النور، وتناول صدر المتألهين في تفسير آية النور مسألة المصباح (تفسير آية النور، ص: ٢٥). واعتبر أن المصباح نور يتجلى لجميع الحقائق الإمكانية، وأما المشكاة فهي الماهيات السفلية، والزجاجة الماهيات العلوية، والزيت هو النفس الرحماني؛ أي الوجود المنبسط من الحق على الخلق، والشجرة المباركة عبارة عن الوجود والنور الفاضل منه على المركبات بناءً على استعداداتها.

خلاصة بحثه: إن نور الوجود الناض من نور الأنوار على الممكنات: كالمصباح المشتعل في زجاجة حقائق الأرواح العائية والجواهر النورية العقلية، فتنتور بها مشكاة الجواهر السفلية، ثم إن احتمال هذا المصباح يكون من خلال زيت النفس الرحماني المنبسط على مراتب الموجودات. والوجود والنور يقاضان على الأشياء وإن لم تصلها نار الفيض الأقدس والمقدس، والنور المشعشع من الشجرة عبارة عن الفيض المقدس غير المختص بشرق الأحدية فقط، وهذا النور المتجلي على حقائق الأشياء هو الذي يقال له: نور على نور... قيل: المصباح هو الروح. وقيل: هو كلام الله (تعالى) (م.ن. ص: ١٤٤).

المصورة: --- القوة المصورة (٢). (المبدأ والمعاد، ٣٥٠).

المضاف:

المضاف واحد من المقولات التسع العرضية. قد يراد من الإضافة تارة نفس الإضافة، وقد يريدون منها أمراً عرضت له الإضافة، وقد يريدون منها تارة ثلاثة مجموع الأمرين كما يحصل في الكلي؛ حيث قد يراد منه نفس المفهوم المشترك. وقد يراد منه 'ما عرضت له الكلية'، وقد يريدون منه مجموع الأمرين.

أما المضاف بالاعتبار الثاني 'ما عرضت له الإضافة' خارج عن هدفنا، ويتركز البحث على المضاف بالاعتبار الأول أي مقولة الإضافة. وقد عرفوها بأنها 'ماهية معقولة بالقياس إلى غيرها'. وذلك أعم من كونها في الذهن أو الخارج. يعتقد صدر المتألهين أنه لا يمكن إيجاد تعريف حدي للمضاف. والمضاف عنده عبارة عن نفس الإضافة المكررة التي يجب أن يكون لها طرفان متكافئان ومتلازمان خارجاً وذهناً، قوة وفعلاً؛ بحيث تنعكس هذه المسألة على الطرفين، فيكون كل واحد منهما مضافاً ومضافاً إليه؛ كالنسبة بين الأب والابن.

يعتقد صدر المتألهين أن نفس الإضافة أيضاً يجب أن يكون لها وجود بطرفيها، إلا أنه وجود ضعيف قائم بالمضافات (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص: ١٩٠).

مظاهر الأسماء:

يعتقد صدر المتألهين أن ماهيات الموجودات هي الصور الكمالية، ومظاهر صفات وأسماء الحق (تعالى) التي ظهرت بداية في عالم العلم، ثم خرجت من العلم إلى العين بناءً على حب وإرادة الحق؛ حيث جاء في الحديث: "فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف"، وتكررها راجع إلى إظهار آيات وأعلام الأسماء والصفات، وأما ذات الحق (تعالى) فهي باقية على وحدتها الحقيقية، ثابتة على كمالها السرمدية (مفاتيح الغيب، ص ٢٢٤).

المظاهر والمرايا:

يقول صدر المتألهين: "إن جميع الماهيات والممكنات وراء لوجود الحق (تعالى) ومجال حقيقته المقدسة، وخاصة كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلى فيها، إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها، وتراكم جهات النقص والإمكان فيها، لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين أرسطاطاليس في أئولوجيا، وبيان ذلك أن للحق تجلياً واحداً على الأشياء، وظهوراً واحداً على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنه (سبحانه) لغاية تمامته، وقرط كمال فضل ذاته من ذاته، وفاضت ذاته لكونه فوق التمام من ذاته. وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأول لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشماع نحو الماضي، في النورية. فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض. نشأت الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الإجمالي البسيط المقدس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مراتب الماهيات بحسبه، لا أن لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه البعض؟ وإلا يلزم انشلال الوحدة الحقّة (تعالى عنه علواً كبيراً) (الأسفار، ج ٢، السمر الأول، ص ٢٥٦ - ٢٥٨، ويشار إلى أن كتاب أئولوجيا الذي ذكره ليس من مؤلفات أرسطو).

قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات المكية: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، وأنه ما أدرك بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة، أو الكبر لعظمه. ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة، فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية، وأين محلها، وما شأنها، فهي متنفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة، أظهر (سبحانه) هذه الحقيقة لعبده.

أقول: ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه.

ثم تابع قاتلاً: كما أن تجليه (تعالى) على الأشياء تجل واحد وإحاضة واحد، إنما حصل تعدد واختلافه بحسب تعدد المناهيات واختلافها، تحقق ونبي أن لا تكرر في التجلي باعتبار مظهر واحد، ومنه يستفاد أن العلم بكل حقيقة لا يكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها؛ لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلا يلزم التكرار، وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك (الأسنان: ج ٢، السفر الأول، ص ٢٤٠ - ٢٥٨).

ومن هنا ينكشف لذى البصيرة دقيقة أخرى، هي أنه قد اختلف الحكماء في إدراك النفس الإنسانية، حفاظاً للأشياء عند تجردها وإنسانها بالمبدأ الفياض أو على «بيل الرش» أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعّال، ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن، وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذاك، بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنانها عن ذاتها، وأندكك جيل إنيته، وبقائها بالحق، واستغراقها في مشاهدة ذاته، فصرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، لا أن ما تراه من الحقائق غير ما وقع في الأعيان، وإلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي... وكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس، يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحاً ومثالاتها. وأما الناقص المحجوب، فيرى الحق في مرآة الأشياء، ويعتقد على حسب ما يراه، فيعرفه على صورة معتقده، فإذا تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده، كذلك يكره ويتعود منه، ومن ها هنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لا اختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء، وإليه الإشارة في قوله: أنا عند ظن عبدي بي، والدالك التواصل الفاني يشاهد الحق مجرداً عن نسبة الخلق إليه، فيحجبه ضيق فئائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي، فكذلك في ثاني الحال لأجل فئائه عن كل شيء، ذاهل عن مراتب الإلهية، وتجلياته الذاتية والأسمائية، وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجاني الرجوع إلى التفصيل مستمداً من الإجمال، فيشاهد الحق على وجه أسمائه وصفاته، فيرى الخلق باحق، فيسير في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها، فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدأ الأشياء ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها النابتة وماهياتها، فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات والأرض، فثبت أنه كما أن الأشياء بوجه مرآتي ذات الحق ووجوده، فكذلك الحق مرآة حقائق الأشياء، لكن مرآتي كل واحد من المرأتين بوجه غير الأخرى (م.ن. ص ٢٦٦).

وبيان ذلك: إن كل واحدة من المرآتي التي هي غير ذات الحق كمرآتي ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود، ومرآتي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال، والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر السور الخيالية، والجلدية والماء والبلور والحديد؛ التي

كل منها مظهر للصور المبصرة، والحاسة السمعية، والذوقية، والشمية، واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الأربعة، إنما تكون مرآيتها لأجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات، التي هي مظاهر ومراءٍ لشهودها. لكن لما لم تكن حيثية مرآيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها، لتقييد وجود ذات كل منها بقيود وجودي، لم تكن صادقة من كل الوجوه وإن لم تكن كاذبة أيضاً من كل الوجوه، فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرأة وكونها من حديد أو زجاج مثلاً، حجيك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها، ولا تكون هي عند ذلك مظهراً لها لتقييدها وحصرها، وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج، ولم تنظر إليه نظراً استقلالياً، بل نظراً ارتباطياً تعلقياً، فعند ذلك تنظر إلى الصورة المقابلة، وتلك الخصوصية حكمها باق وإن لم يكن ملفتاً إليها.

وأما الحق (سبحانه) فلكون ذاته ذاتاً فياضة تفيض عنها صور الأشياء ومعقوليتها، تكون ذاتها مظهراً تظهر بها الأشياء على الوجه الذي هي عليه. وبيان ذلك: إن ذاته بذاته غير حيثية أخرى مبدأ للأشياء، فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء؛ لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالعلول، وكما أن شهوده ذاته ليس ولا يمكن إلا بنفس ذاته، بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه، بلا اختلاف جهتين. ولا تعدد حيثيتين، وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم. فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها؛ إذ العلتان بلا مغايرة، فكذا المعلولان واحد بلا تعدد. فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليه من توابع وجود الحق (سبحانه) فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته، فثبت وتحقق أن ذاته (تعالى) من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الأمر. بلا شوب غلط وكذب، بخلاف مرآتي الممكنات.

ثم انكشف لك مما تلونا عليك أن اختلاف المذاهب بين الناس، وتخالضهم في باب معرفة الحق، يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق، والرد والإنكار منهم يؤول إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعض دون بعض المجالي عن واحد دون آخر، فإذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة تقبله تلك العقول وتسبحه عن شوائب التشبيه والنقص.... وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة: لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام، ومنزهة من حيث تجرد جوهرها، وتتكبر العقول المجردة الصرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد من عالم التجسم.

المعاد الجسماني:

مسألة المعاد واحدة من أعقد المسائل التي تناولها الفلاسفة والمتكلمون، والمقصود من المعاد الجسماني عودة الأجساد يوم القيامة إلى الحياة. أما الإشكال الموجود فهو: كيف يمكن للأجساد الفانية الزائلة في الدنيا أن تعود وتجتمع يوم القيامة لتكون نفس البدن

الذي كان حياً في الدنيا. هذه المسألة واحدة من أهم أصول الاعتقادات في الدين الإسلامي؛ حيث يجتمع الناس يوم الحشر للحساب والعقاب. وفي خضم هذا البحث تطرح مسائل الميزان، الحساب، الصراط، الخلود في النار والجنة...

وقد طرح هذا البحث في سائر الأديان والمذاهب ولكن ليس بالصورة التي طرح فيها في الدين الإسلامي (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٦٣ وما بعد).

يقول صدر المتألهين: إن من الأوهام العامة والآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استعالة حشر النفوس والأجساد، وامتناع أن يتحقق في شيء منهما المعاد، وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من الطبيعيين، والأطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة، ولا اعتداد برأيهم في الحكمة، زعماً منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والأعراض. وأن جميعها مما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحياة. ولا يبقى إلا المواد المتفرقة، فالإنسان كسائر الحيوان والنبات إذا مات فاته، وسعداته وشقائته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والآلام البدنية الدنيوية. وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة، والمنقول عن جالينوس في أمر المعاد هو التردد والتوقف بناءً على توقفه في أمر النفس. أنها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا تعاد، أم هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد، ثم من المتشبهين بأذيال العلماء من ضم إلى هذا أن المعدوم لا يعاد، والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة المعدوم تارة. وبمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى، فقالوا: إن للإنسان أجزاء باقية إما متجزئة أو غير متجزئة، ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان الحشر على أن المراد جمع الأجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الإنسان... وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقبة المعاد وثبوت النشأة الباقية، لكنهم اختلفوا في كيفيته، فذهب جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط، وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أنه روحاني أي عقلي فقط، وذهب كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين: كحجة الإسلام الغزالي والكليبي والحليمي والراغب الأصفهاني. وكثير من أصعابنا الإمامية: كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلي والمحقق الطوسي (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) إلى الفول بالمعادين جميعاً، ذهاباً إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن، وبه يقول جمهور النصاري والتناسخية، إلا أن الفرق بأن محققي المسلمين ومن يعتنق حذوهم يتوآون بحدوث الأرواح وردها إلى البدن لا في هذا العالم، بل في الآخرة، والتناسخية يقدمها وردها إلى البدن في هذا العالم. وينكرون الآخرة والجنة والنار الجسمانيتين.

يعتقد صدر المتألهين أن المعاد الجسماني يقوم على أساس أصول عدة أهمها:

١- إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الوجودية والماهية تبع له.

- ٢- إن تشخص كل شيء، وما يتميز به هو عين وجوده الخاص.
- ٣- إن طبيعة الوجود قابلة للشدّة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجاً ولا ذهنًا.
- ٤- إن الوجود مما يقبل الاشتداد والضعف؛ يعني إنه يقبل الحركة الاشتدادية، وأن الجوهر في جوهرية: أي وجوده الجوهرية يقبل الاستحالة الذاتية (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٦٥-١٨٩).
- ٥- إن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته، فالسرير سرير بصورته لا بمادته.
- ٦- إن الوحدة الشخصية في كل شيء، وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة؛ كالوجود ليس على نحو واحد، فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصلتها وامتدادها، وفي الزمان متدرجات الوجود عين تجددتها وتقضيها، وفي العدد عين كثرتها، وفي الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة.
- ٧- إن هوية البدن وتشخصه إنما تكون بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه، وإن تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه من أبنه وكفه ووصفه ومثاه.
- ٨- إن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهرية متوسط بين العالمين، عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعة المادية.
- ٩- إن الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالة في موضوع النفس، ولا في محل آخر، وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل.
- ١٠- إن الصور التقديرية والأشكال والهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة الناقلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها. كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ١٨٩-١٩٣).
- ١١- إن أجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة، وإن كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض، أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، وأوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجردة، وأعلاها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية، فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها، فلإنسان الواحد من مبدأ طفولته كون طبيعي، وهو بحسبه إنسان بشري، ثم يتدرج في هذا الوجود، ويتصفي، ويتلطف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر إنساني.
- ثم تابع قائلا: "إن من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين التي أحكمنا بنيانها، وشيدنا أركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامة، تأملاً كافياً، وتدبراً وافياً بشرط سلامة فطرته، عن آفة العوايا والاعوجاج، ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار

والاستكبار، لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويعلم يقيناً، ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما، وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مبائن له عنصرياً، كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون. فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة، الموافق للبرهان والحكمة، فمن صدق وأمن بهذا فقد أمن بيوم الجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً، والنقصان عن هذا الإيمان خذلان وقصور عن درجة العرفان، وقول بتعطيل أكثر القوى والطبائع عن البلوغ إلى غاياتها، والوصول إلى كمالاتها ونتائج أشواقها وحركاتها، ويلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية وجبلاتها، من طلب الكمال، والتوجه إلى ما فوقها هباءً وعبثاً وباطلاً وهدراً لكل قوة من القوى النفسانية. وغيرها كمال يخصها، ولذة وألم وملاءمة ومنافرة تليق بها (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٢٢١ - ٢٢٩) .

وقال في الشواهد الربوبية:

"الإشراق الرابع، في الإشارة إلى مذاهب الناس في المعاد.

إن من الأوهام العامة: اعتقاد جماعة من الملاحدة، والدهرية، وطائفة من الطبيعيين، والأطباء ممن لا اعتداد بهم في الفلسفة، ولا اعتماد عليهم في العقليات، ولا نصيب لهم من الشريعة، ذهبوا إلى نفي المعاد، واستعالة حشر النفوس والأجسام زعماً منهم: أن الإنسان إذا مات فاته، وليس له معاد كسائر الحيوان والنبات، وهؤلاء أرذل الناس رأياً، وأدونهم منزلة.

والمقول عن جالينوس هو التوقف في أمر المعاد لتردده في أمر النفس، هل هي صورة المزاج فتفنى أم صورة مجردة فتبقى؟

ثم من المشيبتين منهم بأذيال العلماء من ضم إلى إنكاره له: أن المعدوم لا يعاد فيمستع حشر الموتى، والمتكلمون منعوا هذا تارة بتجوز إعادة المعدوم، وأخرى بمنع فناء الإنسان بالحقيقة: لأن حقيقة الإنسانية بأجزائها الأصلية، وهي باقية متجزئة أو غير متجزئة.

ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أن المراد جمع المتفرقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته. فهؤلاء التزموا أحد أمرين مستبعدين عن العقل والنقل، والسكوت خير من الكلام ممن لا يعلم.

وانفق المحققون من الفلاسفة والمحققين من أهل الشريعة بثبوت المعاد ووقع الاختلاف في كيفيته، فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء إلى أنه جسماني فقط بناءً على أن الروح جرم لطيف سار في البدن، وجمهور الفلاسفة على أنه روحاني فقط.

وذهب كثير من الحكماء المثاليين ومشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعاً.

أما بيانه بالدليل العقلي، فلم أر في كلام أحد إلى الآن وقد مر البرهان العرشي على أن المَعَاد في المعاد هو بعينه هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً؛ بحيث لو براد أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا.
ومن أنكر هذا فقد أنكر ركناً عظيماً من الإيمان، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً، ونزمه إنكار كثير من النصوص.

الإشراق الخامس: في دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسماني.

الأول منها: إنه يلزم إعادة المدوم كما مر.

والثاني: إنه يلزم مفسدة التناسخ.

والثالث: إن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم، والغرض إن كان عائداً إليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه، وإن كان عائداً إلى العبد، فهو إن كان إيلاهما فهو غير لائق بالحكيم العاقل، وإن كان إيصال لذة إليه فاللذات لا سيما الحسيات إنما هي دفع الآلام كما بينه العلماء والأطباء في كتبهم، فيلزم أن يؤلمه أولاً حتى يوصل إليه لذة حسية، فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يتقطع عضو أحد ثم يضع عليه المراهم ليلتذ.

والجواب عن الأول بأنه: ليس فيهما قررناه في المعاد إعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه، بل هو تجدد أحوال الأمر باق.

وعن الثاني: أن البدن الأخروي موجود في القيامة بتبعية النفس، لا أنها مادة مستعدة تفيض عليها صورتها، وقد مر الفرق بين الوجهين، ولا تناسخ إلا في الوجه الأخير.

وعن الثالث: بما علمت في مباحث الغايات من: الفرق بين معاني الغرض والغاية والضروري، وأن لكل حركة طبيعية غرضاً وغاية طبيعية، ولك عمل جزاء ولازماً، ولكل امرئ ما نوى وإله الآخرة والدنيا واحد ليس فعله انخاص إلا العناية والرحمة وإيصال كل حق إلى مستحقه، وإنما المثوبات والعقوبات لوزام وثمرات ونتائج ونبعات للعبد من جهة حسنات، أو اقتراف سيئات ساقها إليه القدر تبعاً للقضاء الإلهي.

الرابع: إنه إذا صار إنسان معين غذاء بتمامه لإنسان آخر، فالحشور لا يكون إلا أحدهما، ثم إن الأكل إذا كان كافراً والمأكول مؤمناً يلزم إما تعذيب المطيع وتعيم العاصي، أو كون الأكل كافراً معذباً والمأكول مؤمناً متنعماً مع كونهما جسماً واحداً.

والجواب: بتذكر ما أسلفناه في غاية الوضوح، وللمتكلمين كلمات عجبية في هذا المقام، وحرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتفاء بصورة الشريعة والعمل بظواهر الأحكام.

الخامس: إن جرم الأرض مقدار محدود ممسوح بالقمراسخ والأميال، وعدد النفوس غير متناه فلا يفي بحصول الأبدان غير المتناهية معاً.

والجواب: بعد تسليم ما ذكر أن الهيولى قوة قابلة لا مقدار لها في ذاتها، يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة وزمان الآخرة، ليس من جنس أزمنة الدنيا: فإن

يوماً منها كخمسين ألف سنة من أيام الدنيا. وإن هذه الأرض غير محشورة على هذه الصفة. وإنما المحشورة منه صورة أخرى يسع الكل من الخلائق الأولين والآخرين، فاضل قوله (تعالى): ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (سورة ١٤ / آية ٤٨). وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾ (سورة ٥٦ / ٤٩ - ٥٠). السادس: إن المعلوم من الكتاب والسنة أن الجنة والنار موجودتان بالفعل، وأهل الحجاب نغفلت عن الأصول المذكورة. ولنسيانهم أمر الآخرة وأحوال النفس متعجبون من ذلك، بأنهما إذا كانتا موجودتين فإين مكانهما من العالم، وفي أية جهة يكونان، أهما فوق محدد الجهات فيلزم أن يحصل في الأماكن مكان وفي الاتجاه جهة، أو في داخل طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل، أو فيما بين سماء وسماء، فمع استحالته ينافي قوله تعالى: ﴿جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (سورة ٢ / آية ١٢٢)، ﴿وَاتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ سورة ٢ / آية ١٨٩. كأكثر المتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويز الخلأ، وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد، وتارة بانفتاح السماوات بقدر ما يسعها، وليثبت اعترفوا بالعجز وقالوا: لا ندري، الله ورسوله أعلم (الشواهد الربوبية، ص ٢٦٩ - ٢٧٢).

المعاني العامة:

المعاني العامة هي المعاني الناعية كالوحدة، والشخصية، والإمكان، والوجوب، وغيرها (الأسفار، ج ٢، ص ٨٨).

المعجزات:

المعجزة هي الشيء الذي يعجز الناس العاديين عن الإتيان بها بشكل عادي.

يقول صدر المأثورين في الشواهد الربوبية:

الإشراق الثاني: هي أصول المعجزات، وخواص العادات

وقد مر أن الإنسان البالغ حد الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ إدراكاته الثلاثة، قوة الإحساس، وقوة التخيل، وقوة العقل.

وثبت أن كل صورة إدراكية هي ضرب من الوجود، ولكل منها قوة واستعداد وكمال، والكمال هو صيرورة الشيء بالفعل، فكمال العقل في الإنسان هو اتصاله بالملا الأعلى ومشاهدته ذوات الملائكة المقربين.

وكمال القوة المصورة يؤدي به إلى مشاهدة الأشباح المثالية، وتلقي المغيبات والأخبار الجزئية منهم، والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية.

وكمال القوة الحساسة توجب له شدة التأثير في المواد الحسماوية بحسب الوضع، فإن قوة الحس تساق قوة التحريك الموجبة لانتعال المواد، وخضوع القوة الجبرمانية، وضاعة الجنود البدنية. وقل من الإنسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث.

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه النشآت الثلاث، فله رتبة الخلافة الإلهية

واستحقاق رئاسة الخلق. فيكون رسولاً من الله يوحى إليه. ومؤيداً بالمعجزات، منصوراً على الأعداء، فله خصائص ثلاث.

الإشراق الثالث: في شرح هذه الخصائص.

أما الأولى، فهو أن تصفو نفسه في قوتها النظرية صفاء يكون شديد الشبه بالروح الأعظم، فتتصل به متى أرادت من غير كثير تعمل وتفكر حتى تنفيض عليها العلوم اللدنية من غير توسط تعليم بشري، بل يكاد ريت عقله المنفعل يضئ لغاية استعداد بنور العقل الفعال. الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة، وإن لم تسمه نار التعليم البشري بمقدحة الفكر وزند البحث والتكرار.

فإن النفوس متفاوتة في درجات الحدس والاتصال بعالم النور، فمن زكى لا يحتاج إلى التعلم في جل المقاصد، بل في كلها، ومن غبي لا يفلح في فكره ولا يؤثر فيه التعليم أيضاً حتى خوطب النبي الهادي عليه السلام في حقه: «إني لا تهدي من أحببت» (سورة ٢٨ / آية ٥٦) «وما أنت بمسمع من في القبور» (سورة ٢٥ / آية ٢٢) «إني لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء» (سورة ٢٧ / آية ٨٠).

وذلك لعدم وصولهم بعد إلى درجة استعداد الحياة العقلية، فلم يكن لهم سمع بأماني يسمع به الكلام المعنوي، والحديث الرباني، ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت، يدرك حدسه بحسبه أكثر المعلومات في زمان قليل إدراكاً شريفاً نورياً، سميت نفسه قدسية.

وكما أن مراتب الناس تنتهي بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها إلى عديم الحدس والفكر. يعجز الأنبياء عن إرشادهم، فيجوز أن ينتهي في طرف الكمال وقوة الحدس وشدة الإشراق إلى نفس قدسية، ينتهي بقوة حدسه إلى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلم، فيدرك أموراً يقصر عن دركها غيره من الناس إلا بتعب الفكر والرياضة في مدة كثيرة، فيقال له: نبي أو ولي. وإن ذلك منه أعلى ضروب المعجزة أو الكرامة. وهو من الممكنات الأقلية كما ذكرناه. وأما الخاصة الثانية فهي: أن تكون قوته المتخيلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب، وتتمثل له الصور المثالية الغيبية، ويسمع الأصوات الحسية من الملكوت الأوسط في مقام هورقليان، أو غيره، فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحي، وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله (تعالى)، أو كتاباً في صحيفة، وهذا مما لا يشاركه الولي بخلاف الضرب الأول.

وأما الخاصة الثالثة، فهي قوة في النفس من جهة جزئها العملي وقواها التحريكية، فيؤثر في هوى العالم بإزالة صورة ونزعها عن المادة، أو تلبسها بإياها فيؤثر في استحالة الهواء إلى الغيم وحدوث الأمطار، وتكون الطوفانات الزلازل لاستهلاك أمة فحرت وعتت عن أمر ربها. وورسله، ويسمع دعائه في الملك والملكوت له رزمة قوية، فيستشفى المرضى ويستشفى العطشى وتخضع له الحيوانات وهذا أيضاً ممكن لما ثبت أن الأجسام مطبوعة

للنفوس متأثرة عنها، وأن صور الكائنات يتعاقب على المواد العنصرية بتأثرات النفوس الفلكية.

وإنما النفس الإنسانية إذا قويت تشبهت بها تشبه الأولاد بالأباء، فيؤثر في هيولى العناصر تأثيرها وإذا لم تقو، لم ينعُد تأثيرها إلى غير بدنها وعانها الخاص. وما من نفس إلا ولها تأثيرات في عالمها الخاص، فتكون إذا توهمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها، وحدثت رطوبة العرق والرغشة، وإذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن واحمر الوجه، وإذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة مسخنة منقحة حتى يمتلئ به عروق آلة الوقاع فينهض له. وهذه الحوادث في البدن إنما تكون بمجرد التصورات. فعلم أنه ليس من شرط كل مسخّن أن يكون حاراً، وكذا مثله، فإذا صارت الأمزجة تتأثر عن الأوهام، إما عن أوهام عامية، أو عن أوهام شديدة التأثير في بدو الضمارة أو بالتعويد والاكساب.

فلا عجب من أن يكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيدة من المبادئ، فصارت كأنها نفس العالم، فكان ينبغي أن تؤثر في غير بدنها تأثيرها في بدنها، فتطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس، فتؤثر في إصلاحها وإهلاك ما يفسدها أو يضرها، كل ذلك لمزيد قوة شوقية، واهتزاز علوي لها يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد لولده (الشواهد الربوبية، ص ٢٤٠ - ٢٤٤).

المعدوم:

المعدوم يقابل الموجود، وهو الشيء الذي لا وجود ولا تقرر له في عالم الخارج. يعتقد الفلاسفة بعدم الامتياز في الأعدام، والامتياز الواقع فيها بسبب الملكات. ويقولون بأن المعدوم لا يعود، وليس المقصود من المعدوم الذي يزول ويمحى: لأن ما هو موجود ومتقرر في العالم لا يعدم، بل يبدل صورة بصورة أخرى، فالمقصود من عدم عود المادومات هو صورها. يقول صدر المتألهين: إن الله لا يتجلى في صورة مرتين، وكل يوم هو في شأن، ولا تكرار في التجلي. بشكل عام، من غير الممكن عودة الموجودات بجميع عوارضها ولواحقها وحالاتها وخصوصياتها.

المعدوم البسيط:

يقول صدر المتألهين: المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطاً، وإما أن يكون مركباً. فإن كان بسيطاً مثل عدم ضد الله (تعالى) وعدم شريكه وعدم مثله، وغير ذلك، فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود، ولولا معرفة المصاداة أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجودية لاستحال الحكم بأن نيس لله (تعالى) ضد أو مماثل أو مجانس، وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين، فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض. ثم يعقل الاجتماع؛ حيث يجوز، ثم يقال: الاجتماع الذي هو

أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض. فالحاصل أن عدم البسائط إنما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية، وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٣٨ - ٢٤٠).

إن للعقل أن يتصور كل شيء حتى المستحيلات، كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع التقيضين وشريك الباري وغير ذلك، مفهوماً وعنواناً فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها، ويقعد قضائاً إيجابية على سبيل الهليات غير البتية، فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات في العقل، ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء، وممكن عام، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها تصير منشأ لصحة الحكم عليها، ومن حيث إنها عنوان أمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها، أو بعدم الحكم عليها، أو بعدم ثبوتها، وأشياء ذلك، وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه، والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسها بالحمل الأولي، وعدم صدقها على نفسها بالحمل الشايح العرضي، فإن مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه بأحد الحملين، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر، وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه معتنع الوجود.

المعدوم لا يعاد:

المقصود أن الشيء المعدوم لا يمكن رجوعه، وقد اتفق جميع العقلاء والفلاسفة على صحة هذا الأصل، لأن الذي زال وأصبح غير موجود لا يمكنه أن يعود ويصبح موجوداً بنفس الصورة التي كان فيها، واعتبر الفلاسفة أن صحة هذا الأصل لا تنافي ومساءلة المعاد وحشر الأجساد يوم القيامة (الأسفار، ص ٢٥٢).

يقول صدر المتألهين: العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود؛ وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة، فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها. ولا فقدانان لشخص بعينه. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: 'إن الله لا يتجلى في صورة مرتين، فإن المعدوم لا يعاد بعينه، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها في الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضاً واحداً، فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود. وقد فرض متعدد، هذا خلف، ويلزم أيضاً أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين وهذا محال'.
ثم إن صدر المتألهين ذكر العديد من الأدلة لإثبات الوجود المستمر: لأنه إذا زال الشيء وأصبح موجوداً، ثم زال وأصبح موجوداً، وهكذا، فكيف نصح استمرارية الوجود؟

المعرفة:

هناك العديد من الأقوال والآراء في تعريف المعرفة وتوضيحها. يقول صدر المتألهين:

(مفاتيح الغيب، ص ١٣٤)

السابع: المعرفة، وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها، فمنهم من قال: إنها إدراك الجزئيات، والعلم إدراك انكليات، وآخرون قالوا: إنها التصور والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا المرفان أعظم رتبة من العلم.

قائلوا: لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، وأما تصور حقيقة الواجب فأمراً فوق الطاقة البشرية: لأن الشيء ما لم يعرف لا تطلب ماهيته، فعلى هذا الطريق كل عالم عارف، ولا عكس، ولذلك فإن الرجل لا يسمى عارفاً إلا إذا توغل في ميادين العلم، وترقى من مطالعته إلى مقاطعه، ومن مبادئه إلى غاياته بحسب الطاقة البشرية.

وقال آخرون: من أدرك شيئاً وانحفظ أثره في نفسه، ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً، وعرف أن هذا ذلك الذي قد أدركه أولاً فهذه هي المعرفة، ثم في الناس من يقول بقدوم الأرواح، ومنهم من يقول بقدومها على الأشباح، ويقول أنها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام، وأنها أوترت بالإلهية واعترفت بالربوبية، إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيبت مولاه، فإذا عادت إلى نفسها، متخلصة من ظلمة البدن وهابوية الجسم عرفت بها، وعرفت أنها كانت عارفة به، فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفاناً.

وقال: وبعد، فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة، وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيات، المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الإلهية. ولما كان أفضل نعم الله الفاتضة على خلقه، وأشرف عطياته التي أتاها من لدنه عبداً من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير: (أعني الحكمة الإلهية والمعرفة الربوبية).

ولا شك أنها السعادة العظمى والبهجة الكبرى، ويتحسّلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تنوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنبعة، وكل من آتاه الله نعمة يجب به حبسها عليه شكراً وإحساناً، فيجب على من آتاه الله رحمته من عنده، وعلمه من لدنه علماً، وأفاده قوة في هذا العلم يمشي به في أرض الحقائق، ونورا يهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية، وجناحاً يطير به إلى أوج العوالم العلوية، وبصيرة أراد بها ملكوت السموات والأرض كما قال (تعالى): «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين».

وأما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين، فقد وقع لهم سهو عظيم، واغلاط كثيرة في الإلهيات، وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ والنسيان فيها من الإنسان، ولا يجو من عذاب الجهل فيها أبداً، إذا كان فيها استمداد وقوة سلوك نحو المعاد، وقد ضل وغوى وانصرف عن طريق المسرى والمأوى، والرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور، ولا يبالي إذا أصاب الحق من مخالفة الجمهور، ولا يتوجه في كل باب إلى من قال، بل إلى ما قيل، كما نقل عن مولانا إمام الموحدين وأمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: لا يعرف الحق

بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله، ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسألة وتنقيح كل مطلوب، إلا التقرب إلى الله وملكوته الأعلى في إرشاد طالب زكي، أو تهذيب خاطر نقي، فإن وافق ذلك نظر أبناء البحث والتدقيق، فهو الذي أومأناه. وإن لم يوافق، فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائعهم (الأسفار، ج ٦، ص ٣-٤، ٧-٩).

المعلول:

المعلول عبارة عن الشيء، الذي يأتي عقب أمر آخر يسمى بالعلة، ويجب وجود مناسبة بين المعلول وعلمته؛ ذلك لأن المعلول من لوازم ذات العلة بحيث لا ينفك الاثنان عن بعضهما الآخر، ولا يمكن وجود معلول شخص يستند إلى علتين، سواء كان بالإجماع أم التبادل والتعاقب؛ ذلك لأن كل واحدة من العلتين توجب المعلول بناءً على خصوصياتها الخاصة بها. وبشكل عام، خصوصيات العلة تلعب دوراً في وجود المعلول، فإن كان المعلول معلولاً لأحدهما فهو ليس للأخرى (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٢٠٢).

ومن أحكام المعلول أنه من غير الضروري أن يكون تأخر المعلول عن العلة تأخراً زمنياً، وعليه فليس من الواجب وجود فاصلة بين العلة والمعلول؛ بمعنى أن يقارن المعلول العدم الزمني. أما عبارة صدر المتألهين في هذا الصدد، هي أنه لا تجب مقارنة العدم للعلة، بمعنى أنه لا يشترط في علية العلة وتأثيرها في المعلول أن يكون المعلول غير موجود في الزمان، ثم أحدثته العلة، وعليه فإن شرط تعلق الشيء بالفاعل لا يعني أن وجوده حصل بعد العدم.

المعلول الأول: ————— العقل الأول (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٩٣).

المعلوم: المعلوم على قسمين: الأول المعلوم بالذات، والثاني المعلوم بالعرض العلم (الأسفار، ج ٦، ص ١٦٣).

المعية:

أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم والتأخر: حيث تكون على أساس المفهوم والمعنى، وليس على أساس الوجود ————— التقدم (الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٨، ٢٧٠).

المفارقات القدسية:

المقصود من المفارقات القدسية العقول المجردة، وقد أوضحنا تحت عنوان العقل عقائد وآراء الفلاسفة في مسألة وجود المفارقات العقلية، التي هي واسطة في الفيض وأول الصور.

وقام صدر المتألهين بإثبات وجود المفارقات المتوسطة من خلال عدة طرق:

أ - الأخيار والروايات: أول ما خلق الله العقل، وأول ما خلق الله القلم. وأول ما خلق الله نوري، وخلقت أنا وعلي من نور واحد وغيرها.

ب - عن طريق امتناع صدور الكثير عن الواحد ————— العقل.

ج - عن طريق الإمكان الأشرف ————— الممكن الأشرف وقاعدة الإمكان الأشرف.

د - عن طريق إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل، فالذي يخرج ذوات الأشياء من القوة إلى الفعل يجب أن يكون أمراً خارجاً عن ذاتها، وإلا لزم أن يكون شيئاً واحداً مفيداً ومستفيداً؛ إذ هذا الشيء هو أمر خارجي يمتلك الفعلية المحضة ليتمكن من إفادة الفعلية، وهو العقل القدسي المحرك الأول.

و - عن طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما: حيث يجب وجود أمر واهب للصور، يحفظ الشخصية الاتصالية ثابت لا يقبل التبدل.

ز - عن طريق الطبيعة المتجددة: بحيث إن أية طبيعة أخرى لا يمكنها أن تمنحها الوجود، والطبيعة لا تفيض بوجودها على ذاتها، وإلا لزم الدور والتسلسل، والنفس أيضاً لا يمكنها أن تفيض الوجود؛ لأن حكمها حكم الطبيعة، والهيولى لا يمكنها ذلك أيضاً، وعليه فالمفيض هو ذات عقاية مفارقة.

ح - عن طريق الأشواق والأغراض والميول وتوجهها إلى غايات: حيث إن لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية يتوجه إليها.

ط - عن طريق أن مفيض الفيض على الأنواع المحصلة لا يمكنه أن يكون أمراً متجدداً ومتغيراً، فلا بد من وجود مفارقات تلعب دور الواسطة في قبول الفيض. ثم إن الأنواع المحصلة والصور النوعية لا تحتاج للإمكان الاستعدادي في قبول الفيض؛ لأنها أمور كلية يكفي إمكانها الذاتي في فيضان الفيض، فتكون الواسطة في إيصال الفيض إلى الأمور المتغيرة. وبشكل عام، فالفيض لا يصل مباشرة إلى الموجودات المادية الجزئية فلا بد من وجود وسائط، والوسائط هي المفارقات.

ي - عن طريق الحركات الفلكية: حيث إن كل متحرك يحتاج لمحرك، والمحرك يجب أن لا يكون متحركاً، وإلا لزم التسلسل. وعليه، فالعقول والمفارقات هي التي تحرك الأفلاك، والأفلاك تحرك سائر الموجودات المتحركة.

ك - من خلال المطابقة بين الأحكام الصارفة ونفس الأمر: حيث يجب وجود واقعيات تطابق عليها الأحكام لتكون صادقة، وإلا فهي كاذبة. ونفس الأمر مطابق لحقيقة موجودة قائمة بالذات غير ذي وضع تشتمل على كافة المعقولات وصور الموجودات. فإن ما يتصوره الإنسان إن كان مطابقاً لها فتصوره صادق، وإلا فهو كاذب.

ل - عن طريق الكمال والنقص، إن الأشياء إما تامة أو ناقصة، والقسم الأول إما فوق التمام أولاً، والثاني إما مستكف بذاته أو مستكف بالغير. وبشكل عام، العنصرية ناقصة، والفلكيات مستكفية، وذات الحق (تعالى) موجودة فوق التمام. وعليه، فيجب أن يكون في

العالم متوسطات تتوسط بين فوق التمام وانناقصات. وهذه الوسائط المستكنية هي العقول، وعلى هذا فالوجودات إما ناقصة وإما تامة وإما فوق التمام، وهذا تقسيم عقلي.
 م- عن طريق وجود منبع الفيض وخزائن المعقولات الإنسانية؛ حيث جاء قوله (تعالى): ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه﴾، وقال أيضاً: ﴿ولله خزائن السموات والأرض﴾؛ حيث إن معقولات العالم الإنساني مخزن، وهذا المخزن هو الذي يقوم بتذكير النفس بالأمور التي نسبتها عند الاتصال به. وبشكل عام، هذا المخزن دائم الفيض على النفوس الإنسانية بعيد إليها الصور المعقولة التي زالت (الأسفار، ج ١، ص ٢٨٢، وج ٢، ص ٤٨، وج ٩، ص ٢٤٢).

المقدار:

المقدار في اللغة شيء، يعلم به مقدار الأشياء. والمقدار في الفلسفة عبارة عن كم متصل أعم من كونه قار الأجزاء؛ كالخط، أو غير قار الأجزاء؛ كالزمان. أما الاختلاف بين انصور المدارية والجسمية، ففي الأمور التالية:

أ - تتوارد على الجسم الواحد عدة مقادير: حيث تبقى جسيمته على حالها كقطعة الشمع التي تتبدل وتتغير مقاديرها بينما هي هي.

ب - تشترك جميع الأجسام في الجسمية وتختلف في المقادير.

ج - بعض الأجسام تقدر بعضها الآخر، وبعضها عاد وبعضها معدود، ثم إن المقدار العاد يختلف في أغلب الأماكن عن المقدار المعدود. وعليه، فاندادية والمتندرية ليست نفس الجسمانية.

د - يؤدي التسخن في الجسم الواحد إلى تخلخل حجمه. ويساعد التكاثر على التقليل من مقداره، وذلك من دون إيجاد أي تغير في الجسمية، وبشكل عام، المقادير غير جسمية الأجسام، وهي متواردة عليها كل جسم فله مقدار، وله صورة، وله هيولي، فالمقدار عبارة عن أبعاد ثلاثة مشتركة بين الأجسام. وصورة الجسمية عبارة عن جسمية الأشياء، وانهيولي تحمل جانب القوة فيها.

والمقادير إما تعليمية، وإما طليعية. أما المقادير الطبيعية، فهي الشكل الطبيعي للأجسام، والمشهور أن المقدار الطبيعي هو كون الأجسام كروية الشكل. فالأجسام كروية الشكل والأشكال الأخرى تعليمية (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١٤٧ - ١٤٩).

الخلاصة: يعتبر صدر المتألهين أن الاختلاف بين المقدار والجسمية يتحقق في ستة أشياء.

المقادير التعليمية: الطول، العرض والعمق.

المقادير المجردة:

هل يمكن أن يكون المقدار مجرداً عن المادة؟ هذه المسألة واحدة من الأبحاث التي

تناولها صدر المتألهين في الأسفار في بحث الجواهر والأعراض، يقول صدر المتألهين:

في أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي أحكام أخرى بين الثلاثة؟

أما الأول: ففانوا لا شبهة في أن المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر، فلو فرضنا مقدراً مجرداً لكان تجرده إما لماهيته، أو للوازم ماهيته، أو لأمر عارض. فعلى الأول والثاني يلزم استثناء هذه المقادير عن المحل لذاتها، وهي مفتقرة، هذا خلف....

أما خلاصة رأي صدر المتألهين، هو أن المقادير المجردة موجودة. واعتبر أن المثال والمكوت الأسفل ذوات مقدار من دون الحاجة لأن يكون لها جسم. وتابع صدر المتألهين بأنه لو فرضنا أن الخلأ موجود، فهو لا يعني مجرد المقدار، بل هو مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم. والمقدار بذاته لا يمتلك وضعاً بهذا المعنى (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٢-٢٥).

ويتابع صدر المتألهين أن من الممكن أن يحصل تجريد المقدار عن المادة ولواحقها في الخيال أو في عالم آخر. ولكن لا يمكن تجريد صورة ما عن المادة إلا إذا كان وجودها وجوداً آخر أقوى وأتم من هذا الوجود: حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود (م.ن. ص ٢٧).

مقدار الطبيعة المتجددة:

يعتقد صدر المتألهين أن الزمان مقدار الطبيعة المتجددة (الأسفار، ج ٣، السفر الأول، ص ١٤٧).

المقولات:

طلعت أفكار أرسطو في مسألة المقولات، وأقسامها، وأنواعها، وتقسيماتها الفرعية على الكتب الفلسفية الإسلامية، إلا من بعض الآراء الخاصة التي ظهرت في العالم الإسلامي. وعليه، فإن النظام الكلي في مسألة المقولات نظام أرسطي.

حصر أرسطو موجودات العالم في عشر مقولات أصلية على النحو التالي:

إن موجودات العالم إما أن تكون ثابتة بذاتها، وهي محل ومودنوع تقوم الأشياء الأخرى بها، وإما أن يكون وجودها تبعياً غير ثابت، وأطلق على النوع الأول اسم الجوهر، وعلى الثاني العرض.

والجواهر عبارة عن موجود لا يتعلق بالغير. والعرض موجود يحصل وجوده في الغير. اعتبر أرسطو أن الجواهر خمسة أقسام، وينقسم الجوهر في القسمة الابتدائية إلى

قسمين:

١- جوهر مادي.

٢- جوهر غير مادي.

الجوهر المادي يشتمل على ثلاثة أنواع:

١- المادة.

٢- الصورة.

٣- الجسم المركب من المادة والصورة.

الجوهر غير المادي قسمان:

١- العقل.

٢- النفس.

الأعراض على تسعة أقسام أو تسع مقولات:

الكم، الكيف، الوضع، الأين، متى، الفعل، الانفعال، الملك، والإضافة.

هذا هو التقسيم الأساسي الذي راج منذ زمن أرسطو، إلا مع بعض الإشكالات

والتغيرات التي حصلت في العالم الإسلامي.

اعتبر بعض الفلاسفة أن المقولات أربع فقط: الجوهر، الكم، الكيف، والنسبة. واعتبروا أن النسبة تشتمل بدورها على سبع مقولات. فالمتى هي النسبة إلى الزمان، والأين النسبة إلى المكان. وكان ابن سهلان الساوي على هذه العقيدة، أما الشيخ شهاب الدين السهروردي، فكان يعتبر المقولات خمس: حيث أضاف إلى هذه المقولات الأربع مقولة الحركة: حيث اعتبرها مقولة مستقلة بذاتها.

يعتقد صدر المتألهين بأن الحركة هي نحو من أنحاء الوجود التدريجي. والوجود خارج عن أنواع المقولات، فالحركة عند صدر المتألهين ليست بجوهر ولا عرض.

يعتبر صدر المتألهين أن البحث عن الجواهر بحث عن عوارض الوجود الذاتية: حيث إن الموجودات على ثلاثة أقسام، الموجود الذي يكون وجوده محض بسيط ثابت، ووجوده عين ماهيته، وماهيته عين وجوده، وهو أكمل وأتم من كافة الموجودات، وهو مبدأ كل وجود. وأما باقي الموجودات فلإما أن يكون وجودها في ذاتها عين وجودها للمعل والموضوع. وإما أن يكون وجودها في ذاتها قائم بذاتها. وبشكل عام إما أن يكون وجودها في شيء آخر كالسواد والبياض، وهو العرض، وإما أن لا يكون وجودها في شيء آخر وهو الجوهر (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٢٢٨).

البحث المهم الذي يمكن طرحه عند قولنا الوجود في المحل والموضوع، فهل هناك اختلاف بين المحل والموضوع؟ وهل أن العرض هو كل شيء، يكون وجوده في شيء آخر: حيث تكون الصورة على هذا الأساس عرض بينما المشهور أن الصورة جوهر؟ وعلى هذا قاموا بإصلاح تعريف العرض: حيث قالوا: العرض عبارة عن الموجود في شيء لا يتقوم الشيء به، فهو ليس كجزء من الشيء، وقوام هذا بشيء فيه: حيث لا توجد هذه القيود في الصورة.

يعتقد صدر المتألهين أن الجواهر خمسة: لأنها إما أن تكون في المحل بحيث تحتاج إليه أو لا تكون. الصورة المادية هي الجوهر في محل، وأما الجوهر الذي لا يكون في محل، إما

أنه مركب من حال ومحل وهو الجسم. أو لا يكون مركباً، في الحالة الثانية إما أن يكون عنده علاقة انفعالية بالجسم أولاً، فإن كان عنده علاقة انفعالية فهو النفس، وإن لم يكن فهو العقل. أو أن يكون في محل الصورة الجسمية وهو الهيولى. ويعتقد أنه من الأفضل القول أن الجوهر إما قابل للأبعاد الثلاثة وهو الجسم، وإلا فهو إما جزء الجسم الذي يكون الجسم به بالفعل سواء في النوع أم الجنس. وهو الصورة. وإما أن يكون جزء جسم يكون الجسم به بالقوة وهو الهيولى أو المادّة. وأما إذا لم يكن جزء جسم، فهو إما جوهر متصرف في الجسم بالمباشرة وهو النفس، وإلا فهو العقل.

إذا النفس جوهر مجرد في ذاته يحتاج إلى المادّة في فعله، والعقل جوهر مجرد في ذاته وفعله عن المادّة. يعتبر صدر المتألهين أن كافة الجواهر والأعراض مظاهر لمراتب الوجود، وعند البحث عن الجواهر والماهية تناول بداية كيفية وجود الأشياء في الخيال والحس والنوهم والعقل، وقال: الجوهر ماهية من حقها الوجود لا في موضوع، وعنه فالجواهر الخيالية، الحسية والعقلية مستقلة وغير موجودة لا في الحس، ولا في الوهم، ولا في الخيال أو العقل. ويعتقد بأن للجواهر في كل مرتبة آثارها الخاصة بها (م.ن. ص ٢٤٢ - ٢٤٣).

المشهور عند اليونانيين القدماء وجود نظريتين حول العالم الجسماني. الأولى فرضية أرسطو في مسألة المقولات وتركيب الأجسام من المادّة والصورة. ومن ثم تقسيم الصورة إلى صورة نوعية وصورة جسمية، والثانية فرضية أصحاب الذرة: حيث يعتقدون بأن الأحسام مركبة من ذرات. ومن هنا، فخواص الموحودات تابعة لنوع الذرات. يعتبر هؤلاء بأن الأجسام هي نتيجة تصادم الذرات: حيث تنزل بناءً على عقيدتهم في مسألة العلوية والمعلوية. وهذه الذرة كانت مرفوضة منذ البداية حتى في أوساط المسلمين، إلا بعض المتكلمين الذين قالوا بها وبنا عليها بعض الفرضيات الدينية.

المكان:

المكان في اللغة عبارة عن شيء يوضع فيه شيء آخر أو يعتمد عليه. وقد ذكر الفلاسفة مجموعة من علامات المكان على النحو التالي:

١- ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه. وأن يتمكن فيه.

٢- أن يكون متساراً إليه.

٣- أن يكون مقدرّاً له نصف وربع.

٤- أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه.

ثم إنهم اختلفوا في وجوده، فاعتبر الحكماء أن المكان عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي؛ بحيث لا يخرج أي جزء منه عن السطح. أما صدر المتألهين فيعتقد بأن هذا الوضع غير واقعي إلا في أجزاء هذا العالم: كأحاد العناصر والأفلاك، وإلا لن يكون صحيحاً فيما لو أخذنا العالم بمجموعه الجملي الكلي. فالمكان عند صدر المتألهين أمر

داخل في العالم، هو السطح الباطن للجسم الحاوي (السطح الحاوي والمحوي فلك الأفلak).

بشكل عام، هناك خمسة مذاهب حول المكان:

- ١- هو سطح الجسم الملاقي للجسم.
 - ٢- السطح الباطني المماس للسطح الظاهر للمحوي.
 - ٣- بُعد تتساوى أقطاره مع الجسم المتمكن فيه.
 - ٤- هيولى الجسم.
 - ٥- صورة الجسم.
- يعتقد البعض أن المكان والزمان أمران وهميان لا وجود خارجي لهما (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٣٨-٤٢).

الملائكة:

يعتبر البحث عن الملائكة وحقيقتها من المباحث التي اهتم بدراستها صدر المتألهين. يقول: (التفسير الكبير، ج ٢، ص ٣٠٢-٣٠٤)

"الملائكة والأقوال فيها:

الملائكة جمع ملاك - على الأصل - كالشمائل في جمع شمال. واثاء لتأنيث الجمع. وهو مقلوب "ملاك" من الألوكة وهي الرسالة. لأنهم وسائط بين الله وبين الناس. فهم رسل الله، أو كالرسل إليهم، ولهذا لا يسمى "ملكاً" من لا رسالة له. يسمى "روحاً" أو شيئاً آخر. واختلفت العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة جوهرياً صورياً لا كوجود الأعراض. فذهب أكثر أهل الإسلام إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، مستدلين بأن الرسل (عليهم السلام) كانوا يرونها كذلك. وقالت طائفة من النصاري: هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان. كما إن الجن أيضاً عندهم هي النفوس الخبيثة الشريرة المفارقة.

وزعم الحكماء أن ضرباً منها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، وضرباً آخر متعلقة بالأجرام الكلية والجزئية من التدبير والتسريف، فهي عندهم منقسمة إلى قسمين:

قسم شأنهم الاستعراق في معرفة الحق. والتنزه عن الاشتغال بغير ملاحظة جماله وجلاله. وهم العلويون والملائكة المقربون. كما وصفهم الله في محكم تنزيله بقوله: ﴿يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (٢١/٢٠). وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء، وجرى به القلم الإلهي، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (٦٦/٦)، وهم المدبرات أمراً: فمنهم سماوية، ومنهم أرضية، على تفصيل ذكره في المفاتيح الغيبية.

واعلم إنهم اختلفوا في أن المقول لهم كل الملائكة، أم ملائكة الأرض، والحق إن المراد من الخليفة إن كان آدم عليه السلام، أو الإنسان الصغير، فالمقول له هم الملائكة الأرضية، وإن كان الإنسان الكبير المحمدي عليه السلام فالمخاطب كل الملائكة أجمعين.

وقيل: هم إبليس ومن كان معه في محاربة الجن، فإنه (تعالى) أسكنهم في الأرض أولاً فافسدوا فيها، فبعث إليهم إبليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجبال والجزائر.

الإشراق الخامس: في عدد الملائكة العقلية:

قال الله (تعالى): «وأوحى في كل سماء أمرها»، قد مر أن لكل متحرك محركاً، فعدد المحركات كعدد المتحركات، وعلمت استناد الحركات الطبيعية إلى أشواق وإرادات، وعلمت انتهاء الأشواق إلى غايات عقلية.

فلو كانت المتحركات والمحركات تسبب إليه (تعالى) وإلى فيضه الأول ابتداءً، لا على ترقيب أول وثان بل جملة واحدة، لكانت تطرقت إلى ذاته كثرة الجهات، وقد أقيم البرهان على وحدته وعلى أن فيضه الأول وحداني بالذات مثلث بالعرض، فتكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات والحركات الكلية.

ثم إنه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطي وجود أجرام كثيرة سماوية فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً وجهة، ولكل كرة متحركة قوة محركة شوقية غير متناهية الشوق، ومحرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق.

فلكل منها محركان: مفارق عقلاني، ومزاوّل نفساني تتقوم بهما صورة الجرم السماوي، فالمحركات المفارقة تحرك النفوس على أنها مشتهيات معشوقة، والمحركات المزاولة تحرك المادة على أنها مشتهية عاشقة.

وطبائع السموات، هي صور هذه الحركات المادية، ونفوسها صور الأشواق العقلية، والكل أحياء ناطقون وعشاق إلهيون.

والعقول أعلاها مرتبة، وأقربها منزلة من الحق، وأشدّها عبودية وعشاقاً له فعددها على عدد الأفلاك والأجرام وعدد مديراتها.

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها إلا هو كما قال: «وما يعلم جنود ربك (إلا هو)» (المدثر/ ٢١) (النشואد الربوبية، ص ١٤٠ - ١٤١).

في اختلاف مذاهب الناس في ماهية الملائكة

إن الناس قد اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتها، وطريق الضبط أن يقال: الملائكة لا بد أن يكون لها ذوات قائمة بأنفسها في الجملة، ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متعيزة، أو لا تكون، أما الأول ففيه أقوال:

أحدها: إنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة، مسكنها

السموات، وهذا قول أكثر الظاهريين. وهو من سخيף القول.

وثانيها: قول طوائف من عبدة الأصنام: أن الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالإنحسار والإسعاد، فإنها عندهم أحياء تاطقة، وأن المسعسات منها ملائكة الرحمة، والمنحسات منها ملائكة العذاب.

وثالثها: قول معظم المجوس والثنوية، وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين، وهما النور والظلمة، وهما في الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران، متضادا النفس والصورة، مختلفا الفعل والتدبير، فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس، يسر ولا يضر، وينفع ولا يمنع، ويحيي ولا يبالي، وجوهر الظلمة على ضد ذلك في جميع هذه الصفات، ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأوثياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح، بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم، والضوء من المضيء، وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه، لا على سبيل التناكح، فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متعيزة جسمانية.

القول الثاني: إن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها، وليست بمتعيزة ولا بأجسام، فما هنا قولان:

أحدهما: قول طائفة من النصارى، وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة بذاتها المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية؛ وذلك لأن هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين.

وثانيها: قول الفلاسفة، وهو أنها جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتعيزة البتة، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية. وأنها أكمل قوة منها، وأكثر علماً وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء، ثم إن هذه الجواهر على قسمين:

منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب، كنفسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا.

ومنها ما أعلى شأناً من تدبير أجرام الأفلاك، بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبه، مشغلة بطاعته (مفاتيح الغيب، ص ٢٤١ - ٢٤٢).

الملك المقرب:

أطلق صدر المتألهين على العقل الأول الملك المقرب. وعلى العقول الطولية الملائكة المقربين، وذلك باعتبار قاهريتها وتأثيرها فيما دونها، وأطلق أيضاً على العقول العرضية الملائكة المدبرة (المبدأ والمعاد، ص ٩٢، والرسائل، ص ١٠٥).

وتعود جذور هذه الأفكار إلى شهاب الدين السهروردي.

الملكوت الأسفل ————— الملكوت الأعلى:

يطلق على عالم العقول والنفوس المجردة عالم الملكوت الأعلى، وعلى عالم المثل عالم الملكوت الأسفل ————— المثل (الرسائل، ص ٢٨٤).

الملكة:

الملكة واحدة من أقسام الكيفيات النفسانية، وتجمع فيقال ملكات نفسانية الحال (الرسالة العرشية، ص ١٢٩).

المتنع:

هو الشيء الذي يكون وجوده غير ممكن. يعتقد صدر المتألهين كما إنه لا يمكن تعقل الواجب بالذات لشدة نورانيته وعلو مجده، كذلك لا يمكن تصور المتنع بالذات لشدة نقصه وبطلانه: حيث لا يمكن تعقل اللاشيئية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢٤، ٢٣٦). كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين، الوجوب والامتناع السابق، والوجوب والامتناع اللاحق؛ بمعنى أنه كلما تحققت العلة التامة الوجودية للممكن ووصلت إلى حد الإيجاب والوجوب، فإنه يصبح موجوداً. وبعد الوجوب يصبح واجباً بالغير، وهكذا في جهة العدم. ويجب الالتفات إلى أن الوجوب السابق وجوب غيري، والوجوب اللاحق يحتاج إلى العلة سواء في الحدوث أو البقاء.

الممكنات:

اتضح عند الحديث عن الإمكان أن الموجود الممكن هو الذي يكون في حد ذاته ليساً، ويحتاج إلى علة في رجعان وجوده أو عدمه. يعتقد الفلاسفة أن كل ممكن محفوف بالوجوبين والوجودين. والامتناعين والعدمين: أي الوجوب السابق والوجوب اللاحق. وكل ممكن فهو واجب بالغير، وجميع الموجودات من المفارقات العقلية، والأرواح المدبرة الكلية والجزئية، والنفوس النباتية والحيوانية، والطبائع المادية، وكافة الممكنات، تحتاج إلى واجب الوجود (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٣٠، ٢٤١، ٢٩٢-٢٩٦).

وتوضيح ذلك: إن الممكن هو الشيء الذي يتساوى الوجود والعدم عنده، وقد يكون للموجودات الممكنة وجود في ذاتها، وقد يكون وجودها لغيرها. يقول صدر المتألهين: 'الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته، وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء، وكل ما هو ممكن الوجود لشيء، فهو ممكن الوجود في ذاته، ولا يتعكس، فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه، ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر، بل إما واجب الوجود لشيء آخر: كالصور للمواد، والموضوعات للأعراض، أو متنع الوجود لشيء: كالجواهر القائمة

بأنفسها .

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته، فإما أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانه من علته، وإما أن لا يكون.

إن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته، وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات، فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض، وأن تختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض، بل يجب أن تتساوى نسبته إلى الكل، ويكون عام الفيض بلا خلل، لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العملية قبلية بالذات، ونشاهد أيضاً تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدماً زمنياً.

هذا الاختلاف في الإفاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات، بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات الاستعدادية في القوابل، فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكاناً في أنفسها وماهياتها، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود، فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان. ومع ذلك يجوز أن تكون إمكاناتها متفاوتة بالأولية والأقدمية والأشدية، فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول؛ إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني، فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقاً يتحصل في إمكانه للوجود الذي يلي العقل الأول. كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي يلي الوجود الواجب، وهكذا بالقياس إلى سائر المبدعات. إن كل ممكن مركب عند التحليل إلى أمرين: الأول جهة مطلق الوجود، والثاني جهة الوجود المتعين. وعلى هذا فلممكن العديد من الملاحظات العقلية والتحليلية طبقاً للأحكام المختلفة:

١- ملاحظة ذات الممكن بشكل مجمل من دون تحليلها إلى جهات واعتبارات (الأسفار، ج٢، السفر الأول، ص ٢٣٠ - ٢٣١).

٢- ملاحظتها باعتبار كون الموجودات في مرتبة من المراتب بشكل مطلق من دون تعيينها وتشخصها.

٣- ملاحظة نفس تعينات الممكنات منفكة عن طبيعة الوجود.

يعتقد صدر المتألهين أن العرفاء لا يقصدون من كلامهم "هويات الممكنات أمور اعتبارية" أنها ليست سوى أوهام وخيالات؛ بحيث لا يكون لها وجود خارجي بشكل مطلق. الخلاصة: إن الممكنات هي ليس معضاً عند كونها في جنب ذات واجب الوجود، وإلا فهي موجودة في الخارج تمتلك آثاراً خاصة بها ولكل ممكن جهتان، الجهة الأولى أنه موجود وواجب بالغير، ومن هذه الناحية، الممكن موجود يشترك في الموجودية مع كافة الموجودات حتى واجب الوجود.

والجهة الثانية توجب تعين هويتها وكونها في مرتبة ما. ثم إن ممكنية الممكن مأخوذة

من مراتب الوجود النازلة. وعليه. فكلما كانت المرتبة نازلة أكثر من مرتبة الواجب كان نقصانها أشد، وعلى هذا قالوا: إن الممكنات هي النقص والاعتبار الصريف.

الممكن الأشرف: -- قاعدة الإمكان الأشرف.

المنهج اللمي: المقصود من المنهج اللمي البرهان اللمي، ويقابله المنهج الإنبي الذي هو البرهان الإنبي (الأسفار، ج ٣، ص ٣٩٩، ٤٧٠).

المواد الثلاث:

تناول صدر المتألهين في الأسفار في بحث الأمور العامة مسألة المواد أو الجهات الثلاث.

المسألة المطروحة هنا: هل النسبة الموجودة بين جزئي القضية من القضايا الآتية: أي بين الموضوع والمحمول صحيحة أم لا؟ والقضايا هي التالية (الإنسان حيوان)، أو (الإنسان كاتب)، أو (زيد كاتب أو غير كاتب)، أو (شريك الباري غير موجود أو موجود). وإذا كانت هذه النسبة صحيحة. فكيف تكون النسبة؟ هل الكتابة ضرورية للإنسان أم غير ضرورية؟ هل هي ممكنة أم محالة؟ مثال ذلك النسبة بين شريك الباري والله (تعالى) نسبة الاستحالة. والواقع أن هذه النسب موجودة سواء أدركناها أم لم ندركها. عندما نقول: (الإنسان حيوان بالضرورة)، و(الإنسان ليس بحجر بالضرورة)، و(الإنسان كاتب بالإمكان)، و(شريك الباري ممتنع). فهذه الأمور يقال لها جهات القضايا. ويقال للنسبة الواقعية مادة القضايا: حيث لا تزيد عن ثلاثة. ذلك لأننا عندما نأخذ المفاهيم الذهنية ونقيسها إلى الخارج. فهل هي موجودة في الخارج أو غير موجودة؟ وإن كانت موجودة فما هو نوع وجودها؟ وعليه، فهي ثلاثة أقسام: المفهوم الذي يمتلك مصداقاً خارجياً حتمياً وضرورياً وهو الواجب. المفهوم الذي لا يملك إمكان الوجود الخارجي. وهو الممتنع. ثم المفهوم الذي يمكن أن تحصل أفراد في الخارج ومن الممكن أن لا تحصل. وهو الممكن. وبشكل عام، النسب الواقعة بين الموضوعات والمحمولات لا تخرج عن ثلاثة: (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٨٦ وما بعد) إما أن يكون وجود المحمول للموضوع حتمياً وضرورياً: كالحيوانية للإنسان (في الوجوب الغيري)، والوجوب لذات الحق (تعالى)، ويطلق على هذه القضايا "القضايا الضرورية". أو أن تتساوى نسبة وقوع المحمولات للموضوعات مع عدم وقوعها. مثال ذلك: الإنسان كاتب، فيقال لهذه القضايا "القضايا الممكنة". أو أن يكون وجود المحمولات للموضوعات غير ممكن، وهي "القضايا الممتنعة". ثم إن هذا التقسيم يقوم على أساس اعتبار الذهن، وإلا ففي الخارج لا يوجد سوى الوجوب بشقيه الوجوب بالذات وبالفير.

يعتقد صدر المتألهين أن وجود المفاهيم العامة وجود ظلي وذهني، وهي مرتبة من

البحث الآخر الذي يطرح هنا أنه بالالتفات إلى أصالة الوجود ووحدته، وباعتبار أن جميع الموجودات مراتب وجود الحق، فهل حقائق الممكنات متكررة في الواقع؟ يعتقد العرفاء أن الوجود واحد والموجودات الممكنة اعتبارات ذهنية، حتى إن صدر المتألهين أعلن في العديد من الأماكن أن جميع الموجودات حتى الذوات المكونية الشريفة: كالعقل الأول، والعقول المقدسة، وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء، جميعها أمور موهومة وخيالية واعتبارية في جنب ذات الحق الحقة. ويعتبر أن لكل ممكن جهتين: جهة أنه موجود وواجب بالغير يشترك في الوجود المطلق، وجهة تعين هويته: أي هويته الوجودية (الأسفار، ج٢، السفر الأول، ص ٣٢٠-٣٢٦).

الموازين الخمسة:

المقصود من الموازين الخمسة التي عبر عنها صدر المتألهين "القسطاس المستقيم" كلمات الميزان التي جاء ذكرها في الآيات:

١- سورة البقرة الآية ٦٠ .

٢- سورة الرحمن الآيات ١ إلى ٩ .

٣- سورة الإسراء الآية ٣٥ .

٤- سورة الحديد الآية ٢٥ .

يقول صدر المتألهين: «فاعلم أن الله (تعالى) قد وضع لنا ميزاناً مستقيماً أنزل من السماء ليعرف بها موازين النقود العقلية، ومكائيل الأغذية الروحانية والأرزاق المعنوية، ويفهم حقها من باطلها ورائجها في سوق الآخرة من زيفها، وعلمنا بتعليم رسول الله ﷺ كيفية الوزن بها ومعرفة أقسامها الخمسة، ومستقيمتها عن مائلها، فعرفناها اتباعاً لله، وتعليماً من كتابه المنزل على رسوله ونبيه الصادق المصدق: حيث قال: ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾».

في أن معرفة كيفية الوزن بهذا الميزان، يستفاد من نفس القرآن، بتعليم الله ورسوله. فإن قال قائل: فما القسطاس المستقيم؟ قلنا: هو الموازين الخمسة التي أنزلها الله (تعالى) في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من كتابه ورسوله الوزن بها فقد اهتدى، ومن عدل عنها إلى الرأي وعمل بالقياس، فقد ضل وتردى وغوى وهوى.

فإن قلت: أين الميزان في القرآن، وهل هذا إلا إفك وبهتان؟

قلنا: ألم تسمع قوله (تعالى) في سورة الرحمن: ﴿علم القرآن﴾ خلق الإنسان علمه البيان. إلى أن قال: ﴿والسما رفعها ووضع الميزان﴾ ألا تطغوا في الميزان؟ وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان، ألم تسمع قوله (تعالى) في سورة الحديد: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾، أتزعم أن الميزان

المقرون بالكتاب هو ميزان البر والشعير والذهب والفضة. أتوهم أن الميزان المقابل وضعه برفع السماء في قوله: «والسماء رفعها ووضع الميزان»، هو الطيار والقبان ما أبعد الحسبان وأبعد هذا البهتان. فائق الله ولا تتعسف في التأويل، واعلم يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله (سبحانه)، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته ليعلم كيفية الوزن به من أنبيائه (عليهم السلام)، كما تعلموه من ملائكته، فالله هو المعلم الأول، والثاني جبرائيل، وثالث المعلمين هو الرسول ﷺ، فالخلق كلهم يتعلمون من الرسول، ما لهم طريق في المعرفة سواء.

فإن قلت: فبم يعرف ذلك الميزان صادق أم كاذب؟

قلت: بيان صدق موارد القرآن معلوم من نفس القرآن به تعليم النبي والأئمة (عليهم السلام)، فكما أنك تعرف ميزان الذهب والفضة وسدقه، ومعرفة قرض دينك إذا كان عليك دين، حتى تقضيه تاماً من غير نقصان، أو كان لك على غيرك دين حتى تأخذه عدلاً من غير رجحان، فدخلت سوقاً من أسواق المسلمين وأخذت ميزاناً من الموازين، ففضيت واستقضيت الدين حقاً وعدلاً، فإن عرض لك شك في بعض الموازين أخذته ورقعته ونظرت إلى كفتي الميزان ولسانه، فإذا استوى انتصاب اللسان من غير ميل إلى أحد الجانبين، ورأيت مع ذلك تقابل الكفتين، عرفت أنه ميزان صحيح صادق، فلو قيل لك: هب أن اللسان قد انتصب على الاستواء وأن الكفتين تحاذتا بالسواء، فمن أين تعلم أن الميزان صادق؟ تقول في جوابه: إنني أعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل لي من مقدمتين أحدهما تجريبية، والأخرى حسية، فالتجريبية أن الثقل يهوي إلى أسفل، وأن الأثقل أشد هويًا، والحسية أن هذا الميزان لم تهو إحدى كفتيه، بل حاذت الأخرى محاذة مساواة، فهاتين المقدمتين يلزم قلبي نتيجة ضرورية وهي استواء هذا الميزان، وأن إحدى الكفتين لو كان أثقل لكانت أهوى.

ثم إن قيل لك: فبم تعرف الصنجة والمثقال، فلعله أخف وأثقل من المثقال.

فتقول: إن شئت فخذ عياراً من صنجة معلومة عند الأداء قابلتها بها، فإذا ساوى علمت أن المساوي للمساوي للشيء مساو له.

فإن قيل لك: هل تعلم واضح هذا الميزان؟ تقول لا، وما الحاجة إليه، وقد عرفت صحته بالمشاهدة والعيان بل أكل البقلة، ولا أسأل من... (مفاتيح الغيب، ص ٣٠٦ - ٣٠٧).

المواليذ الثلاثة: المعدن، النبات، الحيوان.

الموت:

عالج الفلاسفة والمتكلمون مسائل الموت والقبر وعذاب القبر والموت الطبيعي والاختراقي، يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

«الإشراق الأول: في حقيقة الموت

يجب أن يعلم: أن الموت حق لأنه أمر طبيعي منشؤه إعراض النفس عن عالم الحواس

واقبالها على الله وملكوته، وليس هو أمراً يعدمك، بل يفرق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة، لأن القواطع قائمة على أن محل الحكمة لا ينعدم كما في الحديث النبوي: "خلقتم للبقاء لا للفناء"، وفي الحديث أيضاً: الأرض لا تأكل محل الإيمان، وفي الكتاب: «أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله».

الإشراق الثاني: في ماهية القبر وعذابه وثوابه

واعلم أن للإنسان الكامل في أيام كونه الدنيوي أربع حيوانات: النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية، شتاتها دنيويتان، وشتاتها أخرويتان.

مثال ذلك، الكلام فإن له حياة امتدادية تنفسية هي بمنزلة الطبيعة النباتية، وحياة صوتية لفظية هي بمنزلة الحيوانية، وحياة معنوية هي بمنزلة الإنسانية، وحياة حكمية هي بمنزلة الروح الإلهية.

فإذا خرج الكلام من جوف المتكلم ودنياه، دخل إلى باطن السامع وآخره، فورد أولاً في منزلة صدره ثم إلى قلبه، فإذا ارتحل من عالم التكلم والحركة إلى عالم السمع والإدراك انقطعت عنه الحياتان الأوليان؛ لأنه انقطع النفس وانعدم الصوت، فلا يخلو حاله بعد ذلك عن أحد الأمرين؛ لأنه إما روضة من رياض الجنة، وذلك إذا وقع في صدر منشرج بأنوار معرفة الله وإلهامات ملائكته، فيكون قرين ملائكة الله وعباده الصالحين الزائرين لهذا القبر. وإما في حفرة من حفر النيران، وذلك إذا وقع في صدر ضيق حرج مشحون بالشورور، والآفات موطن للشياطين والظلمات، ومورد للعنة الله ومقته مخلداً في العذاب. فإن من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم ألوف من الملائكة والأنبياء والأولياء لغاية صفائه، فهو كروضة الجنان.

ومن البواطن ما يقع فيه كل يوم ألف وسواس وكذب وفحش وخصومة ومجادلة مع الناس، فهو منبع المقت والفصة والعذاب الأليم، فهو بعينه من الضيق والظلمة والوحشة؛ كحفرة من حفر النيران، لقوله تعالى: «من شرح بالكفر صدره فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم».

فكذلك الإنسان إذا مات وارتحل عن هذا العالم، فقد بقيت له حياتان أخرويتان إن كان من أهلها، وانقطعت عنه حياته النباتية والحيوانية، وإنما قلنا: انقطعت موضع: انعدم؛ لأن التحقيق أن ما وجد من الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة، وإلا فيلزم أن يكون قد خرج وزال عن علم الله (سيحانه)، وقد قال: «وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء». ومعلوم أن للجسد وجوداً كما للنفس، وللقلب تكوناً كما للقلب.

فناعلم أن لكل منها قبراً حقيقياً، فقبر الحياة الجسدانية النباتية والحيوانية، هو مقدار تكونهما التدريجي ومدة تقلبهما الاستكمالي في دار الدنيا، وهي مقبرة ما في علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه (تعالى)، ورودها في مقابر هذه

الدنيا، وبعد صدورها عنها.

فأشير إلى هذه القبليّة في قوله ﷻ: «خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام»، وإلى هذه البعدية بقوله تعالى: «والى الله ترجع الأمور»، وإليهما جميعاً بقوله تعالى: «كما بداكم تعودون». وأما قبر النفس والروح فألى ماوى النفوس ومرجع الأرواح كل يرجع إلى أصله: «إنا لله وإنا إليه راجعون».

فإنّله سبحانه أبدع بقدرته الكاملة دائرة العرش بعثلها ونفسها. فجعلها ماوى القلوب والأرواح، وأنشأ بعكمتها البانفة نقطة الفرش. وجعلها مسكن الطبائع والأجساد، ثم أمر بمقتضى قضائه الأزلي وصوره الإسرافيلي لتلك الأرواح والقلوب العرشية أن تعلقت بالقوائب والأبدان الفرشية، ثم أمر بقدره الحتمي أن تقبل قابلية هذه القوائب والأجساد واستعدادهما شطراً من الأرملة، هذه القلوب والأرواح كما شاء الله، فإذا بلغ كتاب أجل الله الذي هو أت وقرب الوعد للممات والملاقاة للحياة رجع الأرواح قائلة: «إنا لله وإنا إليه راجعون»، وعادت الأشباح إلى التراب الرميم: «منها خلقناكم وفيها نعيدكم».

وأما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التي «فكفرت بانعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف»، فقصدت مع أنقالها وأوزانها من حضيض العرش إلى جهة الفرش بأجنحة مقبوضة، وقلوب مقبوضة، وأيد مغلوطة بحبائل التعلقات، وأرجل متبيدة بقيود الشهوات «كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار»، فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم»، فظهر أن الموت وارد على الأوصاف، لا على الذات؛ لأنه تفريق لا إعدام ورفع.

وأن المقابر بعضها عرشية وبعضها فرشية، فالأولى للسابقين المقربين، والثانية إما روضة من الجنان أو حفرة من النيران «كما بداكم تعودون»، «فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة»، والعرش مقبرة الأرواح العرشية أول ما خلق الله جوهراً، الحديد، والفرش مقبرة الأجساد الفرشية: «كما بدأنا أول خلق نعيده» (الشواهد الربوبية، ص ٢٨١ - ٢٨٤).

الموجب:

الموجب والفاعل، الموجب مقابل الفاعل المختار وهو ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل - الاختيار (المبدأ والمعاد، ص ١١٧، والشاعر، ص ٢٢٢).

الموجود التام:

يطلق على العقول والنفوس. تنقسم الموجودات باعتبار التأثير والتأثر إلى ثلاثة أقسام، كالآتي:

١- المنفعل غير الفاعل كالأجسام.

٢- المنفعل والفاعل كالنفوس الفلكية.

٣- الفاعل غير المنفعل كالعقول المجردة.

وفي تقسيم آخر تقسم الموجودات إلى طبيعية أو تعليمية أو عقلية أو نفسية. وفي تقسيم آخر الموجودات إما تامة أو ناقصة أو فوق التمام. الناقص إما مستكف أو غير مستكف. وفي تقسيم آخر أيضاً الموجود إما محسوس أو متخيل أو معقول (المبدأ والمعاد، ص ٢٠٢، والأسفار، ج ٢، ص ١٢٤).

الموجود الناقص: الأجسام والجسمانيات.

الموجود الناقص المستكفي: الأفلاك.

موضوع الحركة:

الجسم موضوع الحركة. يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ٣: السفر الأول، ص ٥٩) "الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض، يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلا في الوهم. يجب أن يكون شيئاً ثابتاً بوجه حتى تعرض له الحركة، فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل، ومحال أن يكون بالقوة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء، أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل، فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، وذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أولاً يكون كذلك، والأول محال: إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه وبين المادة أصلاً. فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرراً مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعاً، وهذا هو الجسم."

موضوع الحكمة:

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول توضيح موضوع علم الحكمة.

"الإشراق العاشر: إن الوجود هو الموضوع في الحكمة الإلهية: لأن محمولاتها مما يعرض أولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً. كما في سائر العلوم؛ فإن مطالبها محمولات لا تعرض للموجود المطلق إلا بعد أن يصير أمراً خاصاً من باب الحركات والمتحركات، أو من باب المقادير المتصلات والمنفصلات.

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي، بل زيد عليه فيها مخصصات أخرى غير كونه ذا طبيعة مطلقة أو ذا كمية مطلقة: كمباحث الأمزجة لأنواع تراكيب العناصر، وكمباحث أقسام الأصوات وتأليفاتها وتغنائها، وكمباحث أحكام حركات الكواكب وما يتفرع على نسب أنظار النجوم وقراناتها واتصالاتها، إلى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحثة عن أحوال الموجودات التي تضاعفت عليها التفرعات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي والتعليمي

أيضاً، ولأن الوجود بما هو وجود مستغن عن الإثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار إلى علم سابق يكون هناك من المطالب، وهاهنا من المبادئ المسلمة، فالموضوع الأول للحكمة الإلهية هو الموجود بما هو موجود، لا الوجود الواجبي كما ظن: لأنه من المطالب في هذا العلم، فأمّا مسأله ومطالبه، فإثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباري (جل اسمه) ووحدانيته وأسمائه وصفاته وأفعاله من ملائكته وكتبه ورسله، وإثبات الدار الآخرة وكيفية نشوئها عن النفوس. فالحكيم الإلهي هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله، وملكوته الأعلى والأسفل، وكتبه العرشية واللوحية، وقضائه وقدره، وأهل سفارته ورسالته، وبرجوع كل شيء إليه «يوم تبدل الأرض غير الأرض»، وإلى هذه العلوم الربوبية أشار في قوله تعالى: «أمن الرسول بما أنزل إليه» (الآية)، ومن مطالبه إثبات المقولات كالجواهر والكيف وغيرها، وهي له كالأنواع (الشواهد الربوبية، ص ١٤ - ١٥).

موضوع العلم:

إن موضوع كل علم - كما تقرر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، فاشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال المختصة ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوع، فاضطربوا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم: إن المراد من العرض الذاتي الموضوع في كلامهم هو أعم من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه. أو عرضاً عاماً لنوعه، شرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوعه العلم، أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع، أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠).

موضوع العلم الطبيعي:

يقول صدر المتألهين: موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير، والمبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاحقة له من هذه الحيثية. وقد ثبت أن العلم بذی السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه، فلا سبيل إلى تحقيق سرفة هذه الأمور الطبيعية إلا بعد الوقوف على معرفة مبادئها وأسبابها. وتلك المبادئ لا تخلو إما مبادئ لكافتها وزمتها فيضترك فيها الجميع أو لبعضها من دون بعض، أما التي تم جميعها ويضترك فيها الكل، وهي المبادئ لموضوعها المشترك وأحوالها المشتركة، فلا يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات في صناعة الطبيعيين...

وبالجملة المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمي مطابقاً للسلوك الوجودي النازل من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل. فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعية، فينبغي له أن يأخذ أولاً من مبادئ الطبيعة المشتركة إلى تلك الطبيعة وأحوالها ومنها إلى الطبائع المختصة وأحوالها، من جهة مبادئها غير المشتركة؛ إذ الأمور

العامّة أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصّة (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ٢٦٤ - ٢٧٥). ويتابع صدر المتألهين: «المقصود في فعل الطبيعة ليس إلا نحواً من الوجود، والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور، وليس مقصودها كما زعمه بعضهم ماهية كلية نوعية كانت أو غيرها؛ إذ الماهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق، وإنما المجمعول والغاية في القصد من أي مبدأ كان هو الوجود، لكن الموجودات قد تشترك في معنى نوعي أو جنسي أو غيرها، للعقل أن يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الآخر».

أما عقيدة صدر المتألهين حول الأجسام الطبيعية والقوى وصورتها فهي كالتالي:

- ١- القوة نوع من الوجود، والقدرة نوع من الوجود أيضاً.
- ٢- الصورة نوع من الوجود الكامل.
- ٣- الجوهر يقبل الشدة والضعف من الجهة الوجودية.
- ٤- المادة هي الجهة الضعيفة في الوجود، والصورة جهة القوة فيه.
- ٥- تركيب الصورة والمادة اتحادي يعود إلى اتحاد جانبي الوجود فيهما.
- ٦- مجموع الصور الحاصلة من حركة الأجسام من المبدأ إلى المنتهى تمتلك مادة واحدة، وفي الواقع وجود واحد.
- ٧- يمكن للماهية أن تمتلك أنحاء من الوجود بعضها شديد وبعضها ضعيف، بعضها متقدم والبعض الآخر متأخر (م.ن. ص ٢٧٦ - ٢٠٧).

مواطن العهد: المقصود من المواطن عالم الذر (المبدأ والمعاد، ص ٢٠٢).

الميزان:

مسألة الميزان من الأبحاث التي تناولها صدر المتألهين والمتكلمون، وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم.

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية (الشواهد الربوبية، ص ٣١٠):

«وأما الموازين، فتجمل فيها الكتب والصحائف كما توزن هاهنا الأنظار الصحيحة والفسادة بعلم الميزان لتظهر صحتها وفسادها، ويستبان صحتها من فسادها، وآخر ما وضع في الميزان قول العبد: الحمد لله» ولهذا قال النبي ﷺ: الحمد لله ملء الميزان». وكفة ميزان كل واحد بقدر علمه، وكل ذكر وعمل يدخل فيه إلا إله إلا الله؛ لأن كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل إلا الشرك، ولا يجتمعان في ميزان أحد، إذ اليقين الدائم كما لا يجامع ضده لا يتعاقبان على موضوع واحد. فليست للكلمة ما يقابلها ويمادلها في الكفة الأخرى، ولا يرجع عليها شيء كما يدل عليه حديث صاحب السجلات، وأما المشركون «فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً»؛ لأن أعمال خيرهم محبوبة».

الميل:

الميل هو الرغبة في الشيء، وهو الحب والخروج عن حالة الاستواء. ويطلق في الفلسفة على مبدأ حركة الأجسام إلى الأعلى والأسفل الطبيعي. وتوضيح ذلك: إن كل جسم من الأجسام وكل عنصر من العناصر يمتلك مركزاً خاصاً يتمايل إليه: كما تمايل النار بشكل طبيعي إلى الأعلى والتراب إلى الأسفل.

ن

نار الآخرة:

هي صورة من صور غضب الله (تعالى) السارية في ائوالهم، وجهنم شرارة من شرارات ناره، ومظهر من مظاهر قهره، تم إن شرور ابليس وجنوده وأولاده مظهر لنار أخرى (تفسير ملا صدرا، ج ٢، ص ٢٠٤).

الناقص:

الناقص يقابل التام، وهو شيء يحتاج إلى شيء آخر خارج عنه يكتمل من خلاله؛ مثال ذلك موجودات عالم الكون والفساد، وقيل في تعريفه: هو الذي يحتاج إلى أمر خارج بعده بالكمال مثل الأتياء التي في الكون. التام (الأسفار، ج ٦، ص ٢٣، ١٣٤، ٢٧٢).

النبوة:

النبوة مقام يتمكن من يصل إليه من الإخبار عن أحكام الله وأوامره ونواهيه. والنبى هو الذي يخبر عن أحكام الله وحلاله وحرامه ويبلغها للناس. يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

”الإشراق الأول: في درجة النبوة بالقياس إلى سائر درجات الإنسان

اعلم أن للإنسان مقامات ودرجات متفاوتة، بعضها حسية، وبعضها خيائية. وبعضها فكرية، وبعضها شهودية، وهي بإزاء عوالم مرتبة بعضها فوق بعض. فأول درجات النفس الإنسانية درجة المحسوسات. فما دام الإنسان في هذا المنزل حكمه حكم الدود الذي في باطن الأرض، والفراش المبتوث في الهواء، فإن انقراض لم ترتفع درجته عن درجة الإحساس ولو كان له تخيل وحفظ للمتخيل بعد الإحساس لم يتهاقت على النار مرة بعد أخرى، وقد تأذى بها أولاً.

وبعد ذلك، درجة المتخيلات. وما دام الإنسان في هذا المنزل حكمه حكم الطير وسائر الحيوانات البهيمية، فإن الطير وغيره إذا تأذى في موضع بالضرب يفر منه ولم يعاود لأنه بلغ المنزل الثاني. وهو حفظ المتخيل بعد غيبيتها عن الحواس.

فما دام الإنسان في هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة. إنما حده أن يحذر عن شيء تأذى به مرة، وما لم يتأذى بشيء فلا يدري أنه مما يحذر منه.

وبعد ذلك وهو منزلة ثالث درجة الموهومات، فهو هذا المنزل بهيمة كاملة كالفرس مثلاً، فإنه يحذر من الأسد إذا رآه وإن لم يتأذى به قط، فلا يكون تفرد موقوفاً على التأذى منه بشخصه، بل الشاة ترى الذئب أولاً فتحذر، وترى الجمال والبقر وهما أعظم منه شكلاً وأهول منه صورة فلا تحذرهما، إذ ليس من طبيعتهما إيذاؤها.

فإلى هذا المنزل يشارك الإنسان البهائم.

وبعد هذا يترقى إلى عالم الإنسانية، فيدرك الأشياء التي لا تدخل في حس ولا تخيل ولا وهم، ويحذر الأمور المستقبلية، ولا يقتصر حذره على العاجلة، ويدرك الأشياء الغائبة عن الحس والخيال والوهم، ويطلب الآخرة والبقاء الأبدى، ومن هنا يقع عليه اسم الإنسانية بالحقيقة، وهذه الحقيقة هي الروح المنسوبة إلى الله (تعالى) في قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾.

وفي هذا العالم يفتح له باب الملكوت، فيشاهد الأرواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب، وأعني بهذه الأرواح الحقائق المحضة المجردة عن كسوة التلبس وغشاوة الأشكال، وهي الصورة المفارقة التي شاهدها أصحاب المعارج من أساطين الأقدمين السلاك كما حكاه أفلاطون عن نفسه، وكذا "سقراط"، و"فيتاغورث"، و"أناذقلس"، وغيرهم، وشاهدها أيضاً معلم المشائين أرسطوطاليس كما دل عليه كتابه المعروف بـ: "أثولوجيا"، وهذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له، والسرف فيه مثاله المشي على الماء، فإن فيه حياة الحيوان العقلية وله طبقات كثيرة، أرضها سقف العالم الذي تحته، كما إن أرض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن، ثم يرقى منه إلى طبقة أخرى، مثاله هاهنا المشي في الهواء، ولذلك لما قيل لرسول الله ﷺ: إن عيسى عليه السلام قد مشى على الماء فقال: لو ازداد يقينا لمشى في الهواء. وأما التردد على المحسوسات، فهو كالمشي على الأرض، فإن هذا العالم كله بمنزلة الأرض لعالم الأرواح، وبينها وبين الماء عالم يجري مجرى السفينة، ومنها تتولد درجات الشياطين، حتى إنه متى تجاوز الإنسان عوالم البهائم فينتهي إلى عالم الشياطين، وعالمها عالم الموهومات، ومنه يسافر إلى عالم الملائكة الروحانيين.

وقد مرت الإشارة منا إلى أن ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة: لأن مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال أو العقل، وإنما هو أمر متردد بينهما ليس له مستقر، فكذلك حكم عالمه: فمآل الشياطين وذريتهم وجنودهم إلى البوار والهوى إلى جحيم الأشرار.

وهذه العوالم كلها منازل الهدى، ولكن الهدى المنسوب إلى الله (تعالى) يوجد في العالم الأخير. وهو عالم الأرواح، كما قال: ﴿قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ فَهُوَ الْهُدَى﴾.

فمقام كل آدمي ومنزله في العلو والسفل بقدر إدراكه وهو معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: "الناس أبناء ما يحسبون"، فالإنسان بين أن يكون دوداً أو بهيمة أو فرساً أو شيطاناً، ثم إذا جاوز ذلك يصير ملكاً.

وللملائكة درجات ومقامات، لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَّا إِلَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾، فمنهم الأرضية، ومنهم السماوية، ومنهم المقربون، وهم المرتفعون عن الالتفات إلى السماء والأرض، القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة الربوبية، وهم أبداً في دار البقاء، إذ ملحوظهم هو الوجه الباقي، وما عدا ذلك فإلى الفناء مصيره، أعني السماء والأرض وما

فيهما، وما يتعلق بهما.

وهذا معنى قوله (سبحانه): ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾. وهذه العوالم منازل سفر الإنسان ليترقى من حضيض درجة البهائم إلى أوج درجة الملائكة، ثم يترقى من درجتهم إلى درجة العشاق، منهم الماكفين حول جنباه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الإلهية، يسبحون الوجه ويقدسونه لا يفترون. وهذا غاية الكمال الإنساني، وهو مقام يشترك فيه الأنبياء والأولياء (سلام الله عليهم)، وسيأتي الفرق بين النبي والولي (الشواهد الربوبية، ص ٢٣٧-٢٤٠). وجاء في مفاتيح الغيب قوله: (مفاتيح الغيب، ص ٤٨٥)

في باطن النبوة وظاهره

إن للنبوة باطناً وهو الولاية، وظاهراً وهو الشريعة، فالنبي بالولاية يأخذ من الله أو من الملك المعاني التي بها كمال مرتبته في الولاية والنبوة، ويبلغ ما أخذه من الله بواسطة أولاً بواسطة إلى العباد، ويكلمهم به ويذكرهم و يعلمهم الكتاب والحكمة، ولا يمكن ذلك إلا بالشريعة، وهي عبارة عن كل ما أتى به الرسول ﷺ من الكتاب والسنة، وما استنبط منهما من الأحكام الفقهية على سبيل الاجتهاد، أو انعقد عليه إجماع العلماء متفرعاً عليهما. ولما كان للكتاب ظهر وباطن وحد ومطلع، كما قاله ﷺ، فظهر ما يفهم من ألفاظه يسبق الذهن إليه، وبطنه المقومات اللازمة للمفهوم الأول، وحده ما إليه تنتهي غاية إدراك الفهوم والعقول، ومطلعه ما يدرك منه على سبيل الكشف والشهود من الأسرار الإلهية والإشارات الربانية، والمفهوم الأول الذي هو الظاهر للعوام والخواص، والمفهومات اللازمة للخواص، والحد للكاملين الأخصين منهم، والمطلع للمكملين و خلاصة أخص الخواص، كأكابر الأولياء والعلماء الراسخين، وكذلك التقسيم في الأحاديث القدسية والكلمات النبوية، فإن فيها أيضاً إنباءات، وكما قيل شعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحاً حلاً حلاً

ولا تتعجب من عناية الخالق الرازق؛ حيث برزق من يشاء بغير حساب.

في وجوب البعثة

وأما الكشف عن ماهية النبوة وسر وجوب البعثة. فاسمع واعقل: أنه قد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكوراً. ومضت عليه برهة من الزمان ما كان أمراً مشهوراً، ودعوى حدوث الإنسان غنية عن البرهان، لأن البدن المخلوق عن النطفة الكائنة من الطين اللازب، المخمر بيد القدرة أربعين صباحاً، كيف يكون قديماً غير مسبوق بزمان، فلا بد له من زمان سابق عليه لم يكن موجوداً فيه، بل ولا معلوماً مذكوراً، وليس هذا مبالغة زائدة على الحقيقة في إثبات حدوث الإنسان كما ظن، بل نحو وجود الشيء

الزماني المتجدد لا يكون قبل زمانه، فلا يعلم هذا النحو بالعلم الحضورى إلا حين وجوده، وإليه الإشارة في قوله (تعالى): «ننساهم كما ننسوا لقاء يومهم هذا» تنبيهها على هلاكهم وعدمهم من دار القدس. ثم بعد مرور الشهور وكرور الدهور، خلق من نطفة أمشاج حاصلة على أوسط مزاج، وهذه المدة وما وقع فيها من الاستحالات والتجددات حسب إرادة الله ومتيئته في خلق الإنسان. سماها القرآن تعديلات وتسوية في قوله (تعالى): «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك». ثم بعد التعديل والتسوية أفاضت عليه أنوار الحواس بواسطة تسليط الحرارة الفريزية على الرطوبة الفريزية لإعداد الأدخنة، وإصعاد الأرواح الهوائية منها، لتثبت بها النفس الناطقة، وهي بها تثبت النار، بل نورها بالنفثة الدخانية، فينجذب كل منهما إلى صاحبه انجذاب الحديد إلى مغناطيس.

نفخ الصور:

يعتبر هذا المصطلح من المفاهيم الدينية التي عالجهها صدر المتألهين لارتباطها بالمسائل الفلسفية. حاصل كلام المنتسرة: إن إسرافيل وهو أحد ملائكة الله يقوم في يوم وساعة خاصة من أواخر عمر هذه الدنيا بنفخ الصور؛ حيث ينفى كافة موجودات هذا العالم وتنتهي حياة هذا العالم، ثم ينفخ فيه ثانية فتخرج الأموات إلى الحياة مرة أخرى، ثم هناك اختلاف بين المتكلمين والمنتسرة حول ماهية الصور وكيفية ذلك. فقال البعض: الصور عبارة عن آلة تستخدم لجمع العسكر؛ حيث يخرج منها صوت قوي بمجرد النفخ فيها. وقال البعض: إن المقصود من الصور هو مجموعة الصور، ومعنى النفخ فيه أي نفخ الأرواح في الصور.

وقال آخرون: أنه عبارة عن البعث والنشور.

يعتقد صدر المتألهين أن المقصود من النفخ في الصور هو الإحيا، وإفاضة الروح وإنشاء الحياة، لكن إنشاء الحياة في النشأة العالية يستلزم الموت والانتقال من النشأة السافلة. ثم إن الأجساد تموت بالنفخة الأولى وتحيا الأرواح، وفي النفخة الثانية تقوم الأرواح قياماً بالحق لأبدانها (الأسفار، ج ٣، السفر الرابع، ص ٢٧٤، ٢٧٦).

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية: (الشواهد الربوبية، ص ٢٩٦-٢٩٧)

«الإشراق الحادي عشر: في معنى النفخ»

قال سبحانه: «ونفخ في الصور»، ولما سئل النبي ﷺ عن الصور، ما هو؟ فقال: قرن من نور النعمه إسرافيل، فوصف بالسعة والضيق، واختلف في أن أعلاه ضيق وأسفاه واسع أو بالعكس، ولكل وجه.

والصور بسكون الواو وقرى يانفتاحها أيضاً: جمع الصورة، والنفخة نفختان: نفخة تطفئ النار، ونفخة تشعلها.

قال (تعالى): ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾. ثم نفخ فيه أخرى ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾. فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالتحشيش المحترق. وهو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال، والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فبسر على تلك الصور فيحتملها. وتمر النفخة التي تليها وهي الأخرى على الصور المستعدة للاشتعال، وهي النشأة الأخرى فنشتمل بأرواحها ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾. فتقوم تلك الصور أحياء، ناطقة بما ينطقها الله.

فمن ناحية بالحمد لله. ومن ناطق يقول: ﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾. ومن ناطق ب الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماننا وإليه النشور.

وكل ينطق بحسب علمه وحائه وما كان عليه ونسي حائه في البرزخ. ويتخيل أن ذلك منام كما يتخيله المستيقظ. وقد كان عند موته وانتقاله إلى البرزخ كاستيقظ هناك وأن الحياة الدنيا كانت له كأنام. وفي الآخرة يعتقد في أمر الدنيا والبرزخ أنه منام في منام.

حكمة مشرقية:

النفخة نفختان نفخة تطفئ النار وبنفخة تشعلها وعلى هذا فوجود النفس وبقائها يكون من ناحية النفس الرحماني والنفخة الإلهية وهي عبارة عن انبساط فيض الوجود من المصدر كما أن زوال النفس وفناءها عبارة عن انقباض أمواج الفيوضات الإلهية وهنا يكمن سر إلهي أحر (ويعلم هذا الأمر من مفهوم الآية الشريفة ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة / ١٥٦) ومن الاسم الباسط والقباض وحركة دائرة الوجود حول مركز قدرة العالم المطلقة واستمرار ونزلية وأبدية التجليات الإلهية في أمحاء انعماء وظهوره في جميع مظاهر الغيب والشهود ومن هنا يعلم مدى أفضلية الإنسان على جميع الآيات الإلهية الأخرى.

وعلى هذا الأساس لا يجب حمل أقوال القدماء في النفس على خلاف المعنى الحقيقي حين اعتبارها البعض أنها لنار والشر أو عنصر من الهواء بل يجب الاعتقاد بمجازية هذه المعاني. (الأسفار، ج ٢، ص ٥، ص ٢٧٤).

النشأة القدسية:

المقصود من النشأة القدسية عالم المجرذات. عالم الصور الإلهية المفارقة والمثل النورية.

نشر الصحائف والكتب:

يقول صدر المتألهين في توضيح نشر الصحائف والكتب:
إن القول والفعل ما دام وجودهما في أكوان الحركات ومواد المكونات، فلا حفظ لها من

البقاء، والثبات، والكر، من فعل فعلاً أو تكام يتول يظهر منه أثر في نفسه وحالة قلبية تقى زماناً، وإذا تكررت الأفعال والأقوال استحكمت الآثار في النفس وصارت الأحوال ملكات؛ إذ الفرق بين الملكة والحال بالشدّة والضعف، والاشتداد في الكيفية يؤدي إلى حصول صورة جوهرية، هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم إذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة. وكذلك الكيفية النفسانية إذا اشتدت صار، ملكة راسخة؛ أي صورة نفسانية هي مبدأ آثار سخينة بها، فيسدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وقمل، ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية، ولو لم يكن للنفس الأدمية هذا التأثير من الفعل أولاً ثم اشتداد ذلك الأثر فيها يوماً فيوماً، لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية والعملية، ولم ينجح التأديب والتعليم لأحد. ونم يكن في تمرين الأطفال على الأعمال هاندة. وذلك قبل رسوخ الهيات المصادة لما هو المطلوب في نفوسهم. ونذلك يعسر تعليم الدرجات المنخفضة وتأديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم وصفة؛ كحسية خالية من النقوش والصور. فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والأرواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في السحائف والأنواح كما قال (سبحانه): ﴿اولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾. وهذه القلوب والأرواح يقال لها في لسان الشريعة "سحائف الأعمال"، وتلك النقوش والصور كما تحتاج إلى قابل يقيها كذلك نفتقر إلى فاعل؛ أي مدسّر وكاتب، فالمصورون والكتاب، مثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون، لكرامة ذواتهم وأفعالهم عن دناءة الجسمية، وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية، فهم لا محالة صرب من الملائكة المتعلقة بأعمال العباد وأقوالهم لقوله (تعالى): ﴿وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين﴾. وهم طائفتان: ملائكة اليمين، وهم الذي يكتبون أعمال أصحاب اليمين. وملائكة الشمال، وهم الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال. قال تعالى: ﴿إذ يتلنى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد﴾ ما يلفظ من قول (لا لديه رقيب عتيد). وقال: ﴿يوم ندعوا كل أناس بإمامهم فمن أوتى كتابه بيمينه فأولئك يقرؤون كتابهم ولا يظلمون شيئاً﴾ (الأنعام، ج ٢، السطر الرابع، ص ٢٩٠-٢٩٢).

وقد تعرض صدر المتألهين في الشواهد الربوبية لدراسة مسألة نشر الصحف والكتب بشكل دقيق، فقال:

"الإشراق التاسع: في نشر الكتب والصحائف"

كل ما يدركه الإنسان بحواسه يرتفع منها أثر إلى الروح، ويجتمع في مسجدة ذاتة وخزانة مدركاته، وهو كتاب منقو اليوم عن مشاهدة الأبصار، فيكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها إلا نوحها، وقد مر أن رسوخ الهيات، وتأكد الصفات، وهو المسمى عند أهل الحكمة بالملكة وعند أهل النبوة والكشف

بالملك والشیطان یوجب خلود الثواب والعتاب.

فعلم أن الآثار الحاصلة من الأفعال والأقوال في النفوس بمنزلة النقوش الكتابية في الألواح «اولئك كتب في قلوبهم الإيمان»، وهذه الألواح النفسية يقال لها «صعائف الأعمال». وهذه النقوش والصور كما تقتدر إلى قابل قبلها تقتدر إلى ناقش ومحسور: فالمصورون والكتّاب هم الكرام الكاتبون، وهم طائفتان: ملائكة اليمين، وملائكة الشمال «إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال». وفي الخبر كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يقاب به ومن اقترف سيئة يخلق الله منه شيطاناً يعذب به: «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة».

وفي مقابله «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين». وكذلك «ومن يعيش عن ذكر الرحمن نفیض له شيطاناً فهو له قرين»، وإنما یخلد أهل الجنة في الجنة. وأهل النار في النار، بالثبات والدوام الحاصلين في الأخلاق والملاکات. لا بأحاد الأعمال. فكل من فعل مثقال ذرة من خير أو شر يرى أثره مكتوباً في صحيفة ذاته، أو صحيفة أعلى منها، وهو نشر الصعائف وبسط الكتب، فإذا حان وقت أن يقع بسرده على وجه داته عند كشف الغطاء، ورفع شواغل ما يورده هذه الكتب. وأما الله برحمته وله تعالى: «وإذا الصحف نشرت»، فیلتفت إلى صفحة باطنه وصحيفة قلبه، فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب سرده، یقول عند ذلك: «ما لهذا الكتاب لا یغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا یظلم ريبك أحداً».

ومنشأ ذلك كما مر مراراً. أن الدار الآخرة هي دار الحياة والإدراك لقوله (تعالى): «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان».

ومواد أشخاصها هي التأملات الفكرية والصورات الوهمية، فتتجسم الأخلاق والنیات في الآخرة، «يوم تبلى السرائر»، كما تتروح الأعمال والأفعال في الأولى، والفعل هاهنا مقدم على الملة، وهناك بالعكس، قال (سبحانه) في قصة ابن نوح: «إنه عمل غیر صالح»، وفي الخبر: «خلق الله الکافر من ذنب المؤمن».

وفي كلام فيثاغورث: اعلم أنك ستعارض لك في أقوالك، وأفعالك وأفكارك، وسينظر لك من كل حركة فكرية أو قولية أو فعلية، صور روحانية وجسمانية: إن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة للشيطان یؤدبك في حياثك ويحجيك عن ملاقات النور بعد وفاتك، وإن كانت الحركة عقلية صارت ملكاً تثبت بمنازعه في ذیالك وتهتدي بنوره في آخرتك إلى جوار الله وكرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن اندنیا وتجرد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء یكون الغیب له شهادة السر علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر قارئاً لكتابات نفسه به وانه (سبحانه): «فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». وقوله: «وكل إنسان أترسناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم

عليك حسيباً».

فمن كان من أهل السعادة وأصحاب اليمين. وكانت معلوماته أموراً مقدسة فقد أوتي كتابه بيمينه من جهة عليين. «إن كتاب الأبرار لفي عليين» وما أدراك ما عليون. كتاب مرقوم. يشهد المقيرون. ومن كان من الأشقياء المردودين. وكانت معلوماته متصورة على الجرميات. فقد أوتي كتابه من جهة سجين. «إن الفجار لفي سجين». لكونه من المجرمين المكدوسين لقوله: «ولو نرى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم».

النفس:

اتضح عند البحث عن الجوهر والمفولات أن النفس جوهر مجرد ذاتاً ومتعلق ٩. لا بالأجسام. ومسألة النفس من المسائل الفلسفية الهامة التي عالجها الفلاسفة فبحثوا فيها من الناحية المذهبية والوجودية. فتقدموا العديد من الآراء والعقائد والنظريات في ماهيتها ووجودها، وهي كالتالي:

١- هي الأجزاء التي لا تنجز.

٢- النار.

٣- الهواء.

٤- الأرض.

٥- الماء.

٦- الجسم البعاري.

٧- العدد.

٨- المركبة من العناصر.

٩- الحرارة الغريزية.

١٠- البرودة.

١١- النفس.

١٢- المزاج.

١٣- النسبة بين العناصر (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ١٢٠٥، ٢٥، ٢٢١، ٢٢٤).

عمل صدر المثاليين على حمل كل واحدة من المذاهب التي اتتقدمة على معنى خاص، ثم وضع رأيه في ماهية النفس. يقول صدر المثاليين: «أعلم أن غاية الباري (جل اسمه) لما أهدأت جميع ما يمكن إيجادها بانفيس الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف حتى باغ إلى أدنى البسائط وأخسها منزلة. ولم يجز في عنايته وقوف الإفاده على حد لا يتجاوز، فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل. وكانت المواد الجسمانية وإن تناهت في الأضلال والكثافة والبرودة غير ممتعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال... فأول ما قبلت من آثار الحياة حياة التفتدية والنشوء والنماء والتوليد. ثم حياة الحس

والحركة. ثم حياة العلم والتمييز. ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كمالية تفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها، وتسمى تلك الصورة نفساً. أدناها النفس النباتية، وأوسطها النفس الحيوانية، وأشرفها النفس الناطقة (الأسفار. ج ١. السفر الرابع، ص ٢٨٧، ٢٩٢، وص ٢٦٠ وج ٢، السفر الرابع، ص ٩٤ - ٩٥).

يعتقد صدر المتألهين بأننا نشاهد أجساماً في هذا العالم هي منشأ صدور آثار خاصة، ثم إن هذه الآثار ليست على وتيرة واحدة كالغذية والتنمية والتوحيد والحس والحركة، والمادة الأولى ليست منشأ صدور هذه الآثار؛ لأنها قابلية محضنة، والصورة الجسمية أيضاً ليست مبدأ لها؛ لأنها تشترك بين كافة الأجسام. وعلى هذا يجب أن يكون في الأجسام مبادئ أخرى تكون منشأ آثار خاصة هيها، وهذه المبادئ لا يمكن أن تتجلى في الأجسام فهي قوة متعلقة بالأجسام وهي النفس. إذاً، إطلاق اسم النفس على هذه القوة ليس باعتبار انجها البسيطة فيها، بل من حيث إنها مبدأ ومنشأ صدور الأفعال والآثار.

يعتقد صدر المتألهين بأن للنفس حيثيات متعددة، فأطلق عليها أسامي متعددة باعتبار هذه حيثيات: كالقوة والكمال والصورة. فأطلق عليها القوة لأنها تقوى على الفعل الذي هو التحريك، وعلى الانفعال من الصور المحسوسات والمعضولات، وأطلق عليها الصورة بالقياس إلى المادة الحادثة فيها، وأطلق عليها الكمال لأنها توجب كمال النوع.

وبما أنهم عرفوا النفس بالكمال، وهذا التعريف أولى من تعريفها بالصورة؛ لأن الصورة مشتركة ومنطبعة في المادة، فالنفس كمال للجسم وهو كمال أول. والكمال الأول هو الذي يصيب النوع به نوعاً كاشكلاً للسيف، وأما الكمال الثاني فهو الذي ينبع نوعية الشيء، من الآثار والأفاعيل، كالمقطع للسيف، والتميز والإحساس والحركة بالإرادة للإنسان؛ حيث يطلق على هذه الكمالات الكمالات الثانوية التي لا تحتاج الأنواع في نوعيتها إليها، فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يكن متحركاً بالإرادة.

فالنفس كمال أول لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانوية بواسطة آلات تعين على صدور الأفعال.

يقول صدر المتألهين بأن البدن الإنساني، ومن خلال استعداداته الخاص الذي منحه إياه واهب الصور. يستدعي وجود الصورة المدبرة المتصرفة التي تحفظ تشخص النوع؛ حيث تفيض من النفوس المبدعة على القوايل الجسمانية الاستعدادات النفسانية، وهذا معنى الكينونة السابقة للنفس على البدن من دون أن نغني أن النفوس الناطقة الإنسانية كانت محدودة منذ ابتداء كينونتها كما يعتقد البعض.

أما صدر المتألهين. فيعتقد أن النفوس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء. تمتلك نشأت ثلاث.

إن نشأت الوجود متلاحقة ومتلاصقة، وباعتبار اختلاف مراتبها يتصل بعضها ببعض الآخر فتكون نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى. وآخر الدرجات نشأة المتعلقة. وأولها

النشأة التجردية. ولا وجود للحدوث والتعلق في عالم التجرد المحض.

تمتلك نفس الإنسان ثلاث نشآت: الأولى: نشأة الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس. ويقال لها أيضاً الدنيا. الثانية: نشأة الأشباج والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها الحواس الباطنة. ويقال لها 'عالم انغيب والأخرة'. والثالثة: النشأة العقلية التي هي دار المقربين ودار العقل والمعقول ومظهرها الصورة العاقلة للإنسان. إن النشأة الأولى دار القوة والاستعداد. والثانية والثالثة دار النماء والفعلية: حيث جاء قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...﴾ ٤.

النفس في المرتبة والنشأة الأولى خاتمة عن العلوم التصورية والتصديقية. وأما علمها الأول فهو علمها بذاتها (الأسفار، ج ٨، ص ٨٠٣، وج ٩، ص ٦٢، ١٤٠).

في ابتداء حال الإنسان (المرحلة الجنينية) يكون في حدود الدرجة الثنائية، ويصعد في مرحلة الطفولة إلى درجة الحرورية، وينابيع إلى درجة الإنسانية عند البلوغ إلى الكمالات. وهذه هي النشأة الأولى للنفس الناطقة.

ثم إنه يصل بعد قديم مرتبة العقل الهولاني الفائق لكافة التصورات إلى مرحلة بالملكة: حيث يتلقى بعض المدور، فيحصل له أول علم: أي العلم بذاته. وبعد قطع مراحل الكمالات يصل إلى مرتبة الفعلية والعقل بالفاعل، ومن ثم يصل إلى مرتبة العقل المستفاد، وهي مرتبة كماله الممكن، ثم يتصل بالروحانيات بعد خلق اللباس والفسر.

وعليه، فالنفس في أوائل مراحلها لا تفارق البدن من جهة اقنوم، لا بل تمتلك استعداد اقنوم والتجرد، فهي جوهر حساني يقبل التجرد بالتدرج لتصبح مجردة وقائمة بذاتها، فإذا قطعت مرحلة القوة إلى الفعل صارت عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء، والمدرجات.

النفوس الإنسانية في مرحلة التجرد تدرك الكلمات.

لقد عبر صدر المانهين عن نشآت النفس الثلاث تعبيرات مختلفة، من جعلتها النشأة الحسية، والخيالية، والعقلية (المبدأ والماد، ص ٢٦٣، والشواهد الربوبية، ص ٢٣٠، والرسائل، ص ٢٨٤، والأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٥١، ٨٦، وج ١، السفر الرابع، ص ٢٨٧).

فسم صدر المتألهين النفس من بعض الوجوه إلى ثلاثة أقسام.

١- نباتية، مكانها في الكبد.

٢- حيوانية، موضعها القلب.

٣- إنسانية، سلعانها الدماغ. ويحدث الجزء النباتي بداية ثم الحيواني ثم الإنساني.

وقد وضع صدر المتألهين في أماكن عديدة بأن النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام، وتصل من قسوتها الاشتقاقية. وهو قول عليها يظهر من خلال انضمامها إلى الجسمانية الحيوانية نوع طبيعي واحد، هو الإنسان الطبيعي ينتقل بالتدرج من نوع إلى آخر.

الخلاصة: إن صدر المتألهين قسم النفس في القسمة الابتدائية إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويتقذى.
- ٢ - حيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

٣ - إنسانية، هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية. ويفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاشتياق بالرأي (المبدأ والمعاد، ص ٢١٣-٢١٥).

ذكر صدر المتألهين العديد من البراهين لإثبات تجرد النفس الإنسانية من جملتها:

- أ - البرهان الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس من أننا نتعقل ذواتاً من دون الالتفات إلى العوارض الجسمانية، إذا ذاتاً حاصلة لنا وكل شيء تحصل ذاته له، فهو قائم بذاته.
- إذا النفس جوهر قائم بذاته، وطبعاً هذا البرهان يعتمد على مقدمات نقض النظر عن ذكرها.

ب - إن نفوسنا تدرك الصور الكلية وقد ثبت أن الصور الكلية ليست مادية، فهي في الذهن ولا يمكن للجسم أن يكون محللاً لها، فهي إذاً جوهر مجرد.

ج - تمتلك القوة العاقلة القدرة على فعل أفعال غير متناهية، وهذا ما تقتضيه إليه القوى الجسمانية، فالقوة العاقلة ليست بجسم ولا جسمانية.

د - كلما انطبعت القوة العاقلة في الجسم فبما أن تكون دائمة التعقل، أو تكون غير عاقلة، ولا يمكنها أن تكون دائمة التعقل، وهذا معلوم بالوجدان. ولا يمكن أن تكون غير عاقلة، بل هي عاقلة تارة وغير عاقلة تارة أخرى، إذاً، القوة العاقلة غير منطبعة في الجسم. وهذه الأجسام هي آلات الأفعال.

هـ - لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت مع ضعف وتطور الجسم، والعكس صحيح.

و - إن كثرة الفكر واتعمق في المسائل الفكرية يؤدي إلى ذبول البدن، وهو سبب لخروج النفس من القوة إلى الفعل، وهذا يؤدي بها إلى الكمال، فالنفس غير قائمة بالبدن.

ز - النفس لا تحتاج في فعلها إلى المادة: أي إنها تستغني عن المادة في إدراك ذاتها وآلاتها وأفعالها، وما هذه صفته فهو مجرد.

ح - المواد والأجسام تقبل الارتفاع والتحول والتقلب، وهذا خلافاً للنفس.

ط - المدرك واحد في جميع أقسام الإدراكات، والجسم والقوى الجسمانية لا يمكن أن تكون مدركة، وإلا لكانت كافة أعضاء البدن مدركة لبعضها، ولكان لكل واحد منها عمل آخر.

ي - قد تزول الصور العلمية التي تحصل للإنسان، ثم قد تحصل من جديد من دون اكتساب أو سبب جديد، بينما نشاهد أن عوده الأجسام تحتاج إلى أسباب جديدة، وذلك خلافاً لاسترجاع الصور العلمية، إذاً الجسم لا يمكنه إدراك الصور العلمية.

يعتقد صدر المتألهين أن أكثر هذه الأدلة والبراهين مردود (الأسفار، ج ٢، السفر الرابع، ص ٧٨، ٨٦، ٩٤-٩٥).

نفس الأمر:

ذهبت الحكماء إلى أن نفس الأمر عبارة عن العقل النفعالي، فالترادف - الأمر - هو المعنى المقابل 'لخلق'، فيكون مرادهم من الموجود في نفس الأمر الموجود في عالم الامر. قالوا: أين ما هي أذهانتنا من الأحكام إن كانت مطابقة لما هي العقل الأمال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الأمر، وإلا كانت كاذبة (التفسير ج ٢، ص ١٤٢).

النفس الحيوانية

النفس الحيوانية شوبان: الأولى معركة، والثانية مدركة، والمحركة إما محركة باعثة، وإما محركة فاعلة. ... النفس (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٥، ص ١٢).

النفس الرحماني: - العقل، الوجود، والمفارقات العقلية، وأول ما صدر، وأول ما خلق. (من، ج ٧، ص ٥٠٥، ج ٢، ص ٣٥٤).

النفس الناطقة:

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

"الإشراق الحادي عشر: في الإشارة إلى النفس الملكية

إن الأجرام العلوية ذات نفوس ناطقة، وهذا مما قد أوضحه الطبيعيون بحسب آرائهم الطبيعية.

ومما يوضح ذلك بسرعة أن المانع عن قبول الفيض الذي يكون للأجسام المتخاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال.

ألا ترى أن الأجسام البسيطة المتضادة الطبائع إذا تركبت ازدادت في قبول الفيض الرباني، حتى إذا امتلئت في الخروج عن النضاد، وتوسلت إلى حاق الاعتدال، استعدت لقبول ذات الفيض، فما ظلك بأجرام كريمة صافية، دورية الحركات، دائمة الأشواق، تترشح من حركاتها البركات وتخيرات على ما دونها، ومعلوم أن التأثير الإلهي يظهر أولاً في العرش الأعظم الذي بمنزلة قلب العالم، ويبدأ من الجرم الأقصى فيمر بالأفلاك، ويتوسلها يصل إلى الأجرام الأرضية على ما أوضحه أفاضل الاسفة.

ولو لم يكن في عالم السماوات من الشرف والسفيلة ما ليس لغيرها من الجزميات، لما جرى على لسان أكثر المؤمنين، والأهم أن الله على السماء ولم ترفع إليها الأيدي في الدعاء، ولما ورد قوله تعالى: (والرحمن على العرش استوى).

وأما الأجرام الأسطلمسية التي هي تحت كرة القمر، فلم يصلح لبعدها عن النصف

وتضادها في الصور إلا ظل ذلك الفيض. وهي الطبيعة السائلة المتجددة المنفعلة على الدوام، لا يستقر على وجودها أبداً.

ثم كلما تخلصت وبعثت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهي إلى لباب العالم الأرضي «كشجر طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء»، وهو الإنسان وإذا بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الأعظم والفيض الأتم، كاتصال الفلك بالملك. فظهر أن الفلكيات لها نفوس شريفة. وأن أول الوجود للعالم وهو العقل، كبذر وآخره وهو العاقل كثرة ابتدأت أولاً وظهرت آخراً (الشواهد الربوبية، ص ٢٣٨ - ٢٣٩).

النفوس النباتية:

النفوس النباتية ثلاث قوى:

القوة الغذائية التي تشكل الواسطة في تبديل الجسم إلى جسم يشاكلها.

والقوة المنمية وهي مبدأ زيادة الجسم في أقطاره.

والقوة المولدة التي تصنع من الأجسام ما يماثلها، وبالتالي توليد جسم يتشاكل مع الجسم الموجود فيه.

النفوس الثامة:

المقصود النفوس الفلكية (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٦٣، ٧٠، ٢١٢، ٢١٧، ٢٧٥).

النفوس الساذجة:

النفوس الساذجة هي التي تكون في حد العقل الهولاني. — النفس (الأسفار، الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ١٦٨).

النفوس السماوية — النفس العمالة:

المقصود هي النفوس الفلكية أعم من الناطقة والمنطبعة (الرسائل، ملا صدرا، ص ١٥٣ - ٢١٠).

النفوس المنطبعة:

يعتقد الفلاسفة أن للأفلاك نوعين من الأنفس: الأول النفس المنطبعة. والثاني النفس الناطقة.

والنفس المنطبعة في الأفلاك بمثابة الروح البخارية في الحيوان والإنسان! حيث تكون سارية في جميع أجزاء الأفلاك، وبما أن الأفلاك لا تمتلك جوارح وأعضاء كالحيوان والإنسان، يمكنها أن تكون آلات ومظاهر للنفوس، ولهذا قالوا بأنها نفوس منطبعة.

النور:

(النور والظلمة). تعتبر مسألة النور والظلمة من أهم الأركان المعتمد عليها في الفلسفة

الإشراقية، وقد استفاد منها صدر المتألهين في العديد من أبحاثه الفلسفية. وبشكل عام، فقد تأثر صدر المتألهين وإلى حد بعيد بالقواعد الإشراقية (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ٩١، ٩٥، وج ١، ص ٦٣، ١١١).

يقول صدر المتألهين: "النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات، وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف، أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر، تعريف بما هو أخفى، وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه، والمعرفون بأنه كيفية اختلفوا، فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط، وقالوا إن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما الظل".

يعتقد صدر المتألهين أنه إذا أرادوا من النور أنه الظاهر بذاته والمظهر لغيره، فهو يساوق الوجود لا بل هو نفس الوجود، وعليه فهو حقيقة بسيطة ينقسم إلى أقسام كالنور الواجب بذاته، والأنوار العقلية والأنوار النفسية، والأنوار الحسية وغيرها. وإن أريد من النور أنه الذي تظهر الأجسام بواسطته وتبصر، فهذا ما اختلف فيه

الفلاسفة:

فقال البعض أنه عرض ومن الكيفيات المحسوسة، وقال آخرون بأنه جوهر جسماني (م.س. ص ٨٩-٩١).

يقول صدر المتألهين: "ومنهم من زعم أنه جوهر جسماني، لكن ينبغي على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالإستحالة، بل يقع دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل إياه، إما بمقابلة غير وإما بذاته، وكذا ينبغي على من يزعم أنه جسم أن يدّعي أنه ليس من الأجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب، فهو على تقدير جسميته يكون خالياً من الكيفيات الانفعالية كالرطوبة، واليبوسة، والثقل، والخفة، واللين، والصلابة، وأمثالها، وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة إلى فوق، وللتفريق والجمع وما شابهها، وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وأمثالها، بل لا بدّ وأن يكون من الأجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانتقال، لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضيء ويتصل بالمستضيء، وذلك ممتنع لأن أكثر البريات المضيئة أجرام كوكبية دائمة الإنارة لا تتفصل أجزاؤها عنها دائماً، ولا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها، وكونها دائمة التحليل مع إيراد البديل عما يتحلل عن جرمها، فتكون أجسامها أجساماً مستحيلة غذائية كائنة فاسدة، وذلك محال من الفلكيات.

وأما الذي ذكر في كتب الفن لإبطال مذهب التقاليد يكون الأنوار المبصرة أجساماً فوجوده:

الأول: إنه لو كان النور جسماً متحركاً لكانت طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة

دون سائر الجهات، لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له .
والثاني: إن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها دفعة، فتلك الأجزاء النورانية إما أن تبقى أو لا تبقى، فإن بقيت فهل تبقى في البيت أو تخرج، والحالتان غير ممكنتين...
والثالث: إن كونها أنواراً إما أن تكون عين كونها أجساماً، وإما أن تكون مغايرة لها، والأول باطل؛ لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية...
والرابع: إن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعة، ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة، لا سيما والخرق على الأفلاك ممتنع.

النور القيومي:

المقصود ذات الحق (تعالى). يوضح صدر المتألهين قول هرقل الحكيم الذي يعتبر أن نور الحق هو أول الأوائل، وهو ما لا يدركه عقلنا؛ أي الله (تعالى).

الواجب:

وضحنا تحت عنوان الإمكان أن الفلاسفة يقسمون المفاهيم من حيث انتسابها إلى الخارج إلى ثلاثة أقسام: الواجب، الممتنع، والممكن.

الواجب إما واجب بالذات، وإما واجب بالغير، وإما واجب بالقياس.

جميع موجودات العالم واجبة بالغير: لأنها موجودة، وكل موجود ما لم يجب لم يوجد، فيما أنها موجودة فهي واجبة. لكن وجوبها بالغير.

الواجب بالذات هو الذي يكون بذاته مصداق الموجودية وعين الوجود، ثم إن موجوديته من دون قيد وشرط ووصف، وعندما يقولون: إن وجوب وجود المرتبة هو تأكيد الوجود، يقصدون منه الوجوب الذاتي (الأسفار، ج ١، ص ١٠٨، وج ٦، ص ١١، والمشاعر، ص ٧٣).

أما الواجب بالقياس، فهو الذي يستدعي الغير وجوبه. وعليه فكافة المعاني تستدعي وجوب وجود علتها. وذلك أعم من الوجوب بالذات أو الغير. إذاً الممكنات واجبة بالغير وواجبة بالقياس، وذات واجب الوجود واجبة بالذات وبالقياس.

واجب الوجود بالذات لا يمكن أن يكون قاعلاً وقابلاً: ذلك لأن القابلية تتنافى ووجوب الوجود، ولذلك فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلو فقد في مرتبة كمال ما، لاحتاج إلى مكمل واستلزم تركبه من كمال ونقص.

إذاً الواجب بالذات يمتلك كافة الكمالات والصفات الوجودية الحاصلة بالفعل، وهي عين ذاته.

وبشكل عام، الواجب هو الموجود الذي يكون وجوده بذاته لذاته، ويقابله الموجود الذي يكون وجوده لغيره.

يعتقد الفلاسفة سواء القائلين بأصالة الماهية أو الوجود أن الوجود والماهية في ذات الحق شيء واحد. ووجود الحق عين ماهيته وماهيته عين وجوده: لأنه لا وجود في ذاته لأي نوع من أنواع التركيب حتى التركيب الذهني. وقد ذكر صدر المتألهين العديد من الأدلة على امتناع زيادة وجود الحق على الماهية (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٩٦).

يعتقد صدر المتألهين أنه يمكن الاستفادة من عبارة وإصطلاح واجب الوجود بالذات، أن واجب الوجود بالذات عبارة عن الموجود الذي يتحقق له بالفعل كل ما يمكن له بالإمكان العام، وبعبارة أخرى: إنه عبارة عن الموجود الذي يتحقق له بالفعل كل ما يمكن له أو ما يمكن تصوره. والواجب بالذات لا يمتلك حالة منتظرة: لأنه يعني الذي لا قوة فيه. وهذا هو الفرق بين الممكن والواجب (م.ن. ص ١٢٢).

الإشكال الذي يمكن طرحه هنا هو أن المفارقات العقلية أيضاً لا تملك حالة انتظرية: حيث يحصل لها بالفعل كل ما هو ممكن، والجواب أن الواجب صفاته عين ذاته: أي إنها

واجبة الوجود بالذات. وهي عين ذات الواجب، أما في المفارقات فوجودها وكمالاتها واجبة بالغير.

الواحد:

الواحد يقابل الكثير، وأما التعاريف التي ذكروها له فأغلبها دورية: حيث لا يمكن تعريفه إلا من خلال مقابلته مع الكثير. وللواحد أقسام متعددة باعتبار تعلقه بالموضوعات المختلفة:

- ١- الواحد بالاتصال: الواحد بالاتصال هو الواحد الشخصي الذي ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة: حيث يجب أن تتحد جميع الأجزاء في الحقيقة.
 - ٢- الواحد بالجنس: الذي هو عبارة عما به الاشتراك بين أنواع الحقائق المختلفة: حيث يجب اتحاد الأنواع في الجنس.
 - ٣- الواحد بالتركيب: وهو عبارة عن أمر متكرر بالفعل، فيحصل الأمر الوجداني من خلال تركيبه، ويقال له أيضاً الواحد بالاجتماع.
 - ٤- الواحد بالعدد أو الواحد الشخصي: وهناك أنواع أخرى كالواحد بالنوع والواحد بالعرض وبالذات وغيرها.
- يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول الواحد والكثير:

"الإشراق الثاني: في الواحد والكثير"

الوحدة تسابق الوجود في صدقها على الأشياء، بل هي عينه، ولهذا توافقه في القوة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم. وفي كونه أظهر من أن يعرف، ومتى حوّل تعريفه كان دورياً، ومن أحواله الهووية، والتجاسس، والتماثل، والتشابه، والتساوي، والتناسب، وفيه شوب كثرة كما في مقابلها شوب وحدة: كالغيرية، والخلاف، والتناقض، والتضاد.

فالوحدة على ضربين: حقيقية وغير حقيقية. وهي ما تكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها، وهي إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها.

فالاتحاد في النوع "مماثلة"، وفي الجنس "مجانسة"، وفي الكيف "متشابهة"، وفي الكم "مساواة"، وفي الوضع "مطابقة"، وفي الإضافة "مناسبة". وظاهر أن جهة الوحدة فيها ترجع إلى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة، إلا أن لها مراتب في القوة والضعف. وأقوى الأشياء في هذه الوحدة هي ما لا كثرة فيها أصلاً وغيره، وقد يكون واحداً جنسياً، وقد يكون واحداً نوعياً، وقد يكون واحداً عددياً: أي شخصياً، وهو إما أن لا ينقسم في الخارج أصلاً أو ينقسم، والثاني قد يكون واحداً بالاتصال، وقد يكون واحداً بالتركيب، والأول إما أن يكون ذا وصع كالنقطة، أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس، وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وإن لم يغلب موجود "ما" عن وحدة "ما" حتى أن العشرة

في عشرينتها واحدة، بل هي لنفسها واحدة، ولغيرها عشرة، فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل. فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي، وأحق أقسامه ما لا ينقسم أصلاً في الكم، ولا في الحد، ولا بالقوة، ولا بالفعل، ولا بالتحليل إلى ماهية ووجود، ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوة أو فعلاً، ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء، ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي. والواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكونه ذهنياً، وهو من الواحد الجنسي لشدة إبهامه، وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس (الشواهد الربوبية، ص ٦١-٦٢).

الواقعة:

الواقعة إحدى السور القرآنية. يعتقد صدر المتألهين أن المقصود من الواقعة في السورة القرآنية القيامة الحتمية الوقوع (تفسير سورة الواقعة، ص ١٢٥).

الواهمة:

الواهمة إحدى القوى الباطنية الخمس. قام صدر المتألهين بدراسة القوى الذاكرة، الواهمة والمتخيلة في فصل خاص، واعتبر أن المتخيلة يقال لها "المفكرة" باعتبار استخدامها من قبل القوة الناطقة. حاول البعض إثبات أن المتخيلة تختلف عن سائر القوى فقالوا: إن الفعل والعمل يختلفان عن الإدراك والنظر، وهذا لا شك فيه، ونحن يمكننا تركيب بعض الصور المحسوسة مع البعض الآخر، ويمكننا تحليل البعض أيضاً عن الآخر، مثال ذلك إننا نتصوّر حيوان براسين، أو أن نصنع طائراً براس حيوان... فهذه الأعمال ليست من مختصات القوى المعروفة كالحافظة... فلا بد من وجود قوة تقوم بهذه الأعمال.

أما صدر المتألهين، فيؤكد على أن الواهمة والذاكرة لا تقوم بهذا العمل، بل المتخيلة هي التي تأخذ على عاتقها هكذا أعمال. ————— الخيال.

الواجوب: ————— الواجب.

الوجود:

يعتبر البحث عن الوجود وإطلاقاته من الأبحاث المعقدة في فلسفة صدر المتألهين. وتحتل مسألة الوجود في فلسفة صدر المتألهين المركز الأساسي في الفلسفة الإلهية بشقيها: الفلسفة الإلهية بالمعنى الأعم، والمعنى الأخص. يضاف إلى أن صدر المتألهين استخدم مسألة الوجود في كافة المسائل الفلسفية.

اعتبر الفلاسفة قبل صدر المتألهين أن الوجود يعادل في الفارسية كلمة "هستي"، وهو مفهوم ذهني واعتباري يقوم في الأغلب بمهمة الربط بين الموضوعات والمحمولات كما في

القضايا التالية: الهواء بارد (هو سرد است)، والنار حارة (أتش كرم است)؛ حيث يتجلى الوجود في الرابط است، وعليه، فالوجود هو الرابط في القضايا وليس شيئاً آخر، وأما في قولنا: زيد موجود (زيد موجود هست)، وعمرو ليس موجوداً (عمرو موجود نیست)، فإن الأصلة تعود إلى زيد، وأما جملة موجود هست تبين أنه يمكن مشاهدة زيد في عالم العين والتقرر، ولا يمكن مشاهدة عمرو فيه. إذاً، المقصود من الوجود وعدم الوجود هو التقرر وعدم التقرر في العين. الوجود لا يملك ما يباؤه إلا زيد، والوجود يقابل عدم. وعلى هذا، فالوجود معنى نعمتي وصفي ليس إلا (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٣-٢٩، ٣٥).

أما صدر المتألهين فيؤكد على أن للوجود مصداقاً في الخارج هو الوجود على الرغم من كونه مفهوماً ذهنياً واعتبارياً، والوجود لا يقبل التعريف، أما الدليل الذي يذكره، هو أن كل شيء يعرف بالوجود. والوجود أعرف الأشياء. ويعتبر أن الوجود أعرف الأشياء، وهذا معلوم بالوجدان، ثم إن حقيقته في غاية الخفاء؛ بمعنى أن لهذا المصداق مراتب عدة. وبما أنه لا يمكن تعريف الوجود، فلا يمكن إقامة الدليل عليه؛ لأن ذلك من الأمور المركوزة في الذهن والمرسعة في العقل بالنظرة الأولى (شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، ص ١٢٣).

يقول صدر المتألهين مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ.

أما كونه مشتركاً بين الماهيات، فهو قريب من الأوليات، فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباعدة من كل الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع عدم المناسبة.

يعتقد صدر المتألهين بأن الحد المشترك بين الماهيات الذي يمكن أن نطلق عليه مفهوم الوجود وهو مصداق مفهوم الوجود. واعتبر أن مفهوم الوجود وإن كان أمراً ذهنياً لكنه حمل على ما لا نهاية له من الماهيات الموجودة. ويطلق على كل واحدة منها (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٦-٣٦).

وبشكل عام، يعتبر صدر المتألهين أن مفهوم الوجود أمر كلي ومفهوم عام يصدق على أفراد بشكل مشكك، وليس متواطئاً، والمقصود من التشكيك أن لا يتساوى في صدقه على الأفراد المختلفة: كالنور عند إطلاقه على النور القوي والضعيف والأضعف، أما المتواطئ، فهو أن يصدق على أفراد بشكل واحد؛ كمفهوم الإنسان الذي يصدق على أفراد نسبة واحدة: كزيد وعمرو وحسن...

إذاً، مفهوم الوجود كسائر الأمور الكلية أمر اعتباري ذهني لكنه يمتلك مصداقاً. يعتبر صدر المتألهين أن صدق مفهوم الوجود على المصاديق هو من باب الأولوية

والأقدمية والأشدية. ويقول بأن الوجود يقتضي ذاته تارة (مثل ذات الحق (تعالى))، وتارة لا يقتضي ذاته، وتارة الوجود أقدم بالطبع، وتارة أقوى وأتم. ويؤكد على أن المتقدم والمتأخر والأقوى والأضعف جميعها مقومة للموجودات، فالوجود في كل مرتبة غير المرتبة السابقة والمرتبة اللاحقة، وفي الوقت عينه هي عين بعضها الآخر (م.ن. ص ٢٧- ٤٢).

ويتابع صدر المتألهين: لما كانت حقيقة كل شيء، هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء، بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة، إن الوجود هو الموجود، كما أن المضاف هو الإضافة، لا ما يفرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها. كالأب المساوي والمشابه وغير ذلك، قال بهمنيار في التحصيل: وبالجمله، فالوجود حقيقة أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقة...

إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور: حيث غفلوا عن هذه الحقيقة؛ تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء. وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام، وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنياً ولا عيناً بل يقولون: إن الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود، وهو أمر بسيط كسائر المشتقات، وليس له مبدأ أصلاً: لا في الذهن، ولا في الخارج. إلى غير ذلك من التعسفات.

وليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته، أو بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف، أو بنفس موضوعه. أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبة وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر، فإنما هو تخصص له بشؤونه الذاتية، وأما تخصصه بموضوعه: أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذات.

وبالجمله فقد تبين لك أن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً، لكن أفراد وملزوماته أمور عينية، كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراد من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراد كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراد، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي، سواء اختلفت بالذات أم بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسماءها أنها وجود كذا ووجود كذا، والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي، والماهيات معان معلومة الأسامي والخواص.

الوجود لا تركيب فيه سواء التركيب الخارجي أو العقلي أو التحليلي، أما حول العلاقة بين الوجود والماهية، فيعتقد بأن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع والخارج على نحو اتحاد المتحصل واللامتحصل. إلا أن العقل يمكنه تسليك هذا الأمر الواحد إلى أمرين ويحكم بتقدم الوجود: لأن الوجود هو الأصل. والماهية متحدة معه، أما من حيث الحكم الذهني، فالماهية متقدمة على الوجود.

ثم يقول صدر المتألهين: (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٦٤) "قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود، أنه كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري: أي نورانية شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان، بل وجوده إنما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية؛ كالواجب (تعالى) والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة: كنور الكواكب والسر، وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي. والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد، بخلاف المعنى الثاني، فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتام والنقص والقوة والضعف".

الوجودات الإمكانية ————— الإمكان.

الوجودات العقلية:

هذا الاصطلاح هو عبارة أخرى عن عالم العقول في مقابل الوجودات النفسية وعالم النفوس (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢١).

الوجود الأخرى:

حاول صدر المتألهين عند توضيحه الوجود الأخرى تبين ما ذكره في مباحث الماهية، من أن حقيقة كل شيء عبارة عن صورته التي يصبح الشيء بها شيئاً، والمادة حاملة للماهية، هذا الأمر يتحقق في هذا العالم الضعيف الوجود: لأن التعلق بالمادة والظلمة يؤدي إلى ضعف الوجودات (تفسير آية الكرسي، ص ٢٨٠)، وقد أثبتنا أن لموجودات هذا العالم نشأة أخرى هي النشأة الثانية، وللصور النوعية عالم آخر: حيث تكون في هذا العالم غير محتاجة إلى المواد العنصرية، لا بل قائمة بذواتها وموجودة بوجود فاعلها وليس بوجود قابلها، وهذا هو الوجود الأخرى...

الوجود الانبساطي:

المتصود هو الوجود الواحد الخارجي المنبسط على موجودات العالم (الرسائل، ملا صدرا، ص ١٤٣).

الوجود الانتزاعي ————— الوجود الاثباتي:

المقصود هو الوجود بمعناه العام الاعتباري (المشاعر، ص ١٥).

الوجود البحت:

المقصود منه الوجود المحض غير المشوب بالماهية، وقد أطلقه صدر المتألهين على ذات الباري (تعالى) فقال بأن حقيقة الواجب وجود بحت قائم بالذات يعبر عنها بالوجود المتأكد (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ١٣١).

الوجود الذهني:

اتضح عند البحث عن كلمات العقل والعلم والإدراك أن للوجودات في عالم العين والخارج وجوداً آخر في الأذهان؛ حيث يتمكن الإنسان من إدراك الموجودات الخارجية بواسطة حواسه الظاهرة والباطنة، ويحضرها في قواه ومشاعره. ومما لا شك فيه، فإن ما يدركه الإنسان ويحضره إلى قوته الحافظة يطابق ما هو موجود في عالم الخارج، فصورة النار تحكي عن النار الخارجية، وصورة الماء عن الماء. وقيل: إن للإنسان قوة درأكة تنتقش فيها الأشياء كما تنتقش الصور في المرآة، إلا أن ما ينتقش في المرآة صور المحسوسات فقط، وفي القوة الدراكة تنتقش صور المحسوسات والمقولات.

والخلاصة أنه لا شبهة ولا تردد في حصول صور الموجودات الخارجية في ذهن الإنسان وهو عالم بها. ولا شبهة أيضاً في قدرته على إحضار الصور المعنوية وغير المحسوسة إلى ذهنه. وقد وقع الاختلاف في كيفية حصول تلك الصور للذهن.

يعتقد البعض بأن الصور تحل بذاتها وعينها في الذهن، وقال آخرون بانطباع أشباح الأشياء في الذهن، وقال فريق ثالث بأن ما يحصل في الذهن هو صور الأشياء وليس عينها، وقال فريق رابع بأن الذهن هو الذي يصنع الصور للأشياء، وإلى ما هنالك من الآراء والعقائد (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٦٢ وما بعده).

١- الوجود الخارجي مجعول بالذات ذو مراتب، لكل مرتبة منه آثارها الخاصة بها، والوجود الذهني طور آخر من الوجود يتصف بأنه ليس بفاعل ولا منفعل ولا محرك ولا متحرك.

٢- إن الله خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية؛ لأنها من سنخ الملوكوت وعالم القدرة والسطوة، والمملوكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور الفعلية القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد. وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفسه حصولها لفاعلها، وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له. بل ربما يكون الشيء حاصللاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية (الأسفار، ج ١ السفر الأول، ص ٢٦٢، ٢٦٨).

٣- إن الله قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر، والأعراض المفارقة للمادية، والأفلاك المتحركة والسائكة، والعناصر والمركبات، وسائر الحقائق، يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل؛ وذلك لأن الباري (تعالى) خلأ الموجودات المبدعة والكائنة، وخلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله، فإنه (تعالى) منزّه عن المثل لا عن المثال. فخلق النفس مثلاً لا ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً... إلا أنها وإن كانت من سنخ الملوكوت وعالم القدرة ومعدن المظمة، فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول. ذات وسائط بينها وبين بارئها،

وكثرة الوسائط بين الشيء وبينه الوجود توجب وهن قوته وضعف وجوده. فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود، بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أطلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري (تعالى).

وقد يعبر عن الوجود الذهني بالوجود الرباطي، كما يقولون (والوجود الرباطي: أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها، إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية، أما الحسيات فباستثاف وجودها عن النفس الإنسانية، ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها... أما العقلات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها).

يتضح من خلال المقدمات التي ذكرناها رأي صدر المتألهين في ماهية الوجود الذهني، وقد تعرض في عدة فصول للأقوال المختلفة حول الوجود الذهني.

يمتد صدر المتألهين بأن النفس بالنسبة لمدرجاتها الخيالية والحسية شبيهة بالفاعل المبدع، وبناءً على هذا الأصل ينحل العديد من الإشكالات التي ذكرها الفلاسفة على الوجود الذهني: ذلك لأن كافة الإشكالات تتمحور حول اعتبار النفس محل الإدراكات، والقيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٨٧).

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول الوجود الذهني:

"الإشراق الثاني: في الإشارة إلى الوجود الذهني.

قالوا: إنّ تصور أموراً غير موجودة في الأعيان، ونحكم عليها أحكاماً ثبوتية واقعية، والحكم على الشيء لا يمكن إلا بعد وجوده، وإذا لم يكن في الأعيان فبي الأذهان.

الإشراق الرابع: في الإشارة إلى مسلك آخر في إثبات الوجود الذهني.

وهو أنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة تعيناتها الشخصية، أو تحصلاتها الفصلية، معنى واحداً نوعياً أو جنسياً؛ بحيث يصح أن يحمل على تلك الأفراد بهو هو، فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً مشتركاً فيه؛ لاستحالة أن يتصف أمر واحد بصفات متضادة هي التعينات المتخالفة ولوازمها المتنافية، فوجوده في عالم الحس ليس إلا على نعت الكثرة والانتشار. ونحن قد لاحظناه معنى وحدانياً محتملاً لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها، متعدياً بها؛ بحيث يسع وجودها العقلي وجوداتها الحسية الجزئية، فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحس والجهة، وإلا اختص بمكان أو مكاني، ويخلو عنه غيره، فمن هذا السبيل اصعد أيها السالك من هذه المرحلة السفلى بخطوة واحدة إلى مرحلة أخرى أقرب إلى مقصودك الأصلي ومعبودك الأعلى إن شاء الله (تعالى) (الشواهد الربوبية، ص ٢٤-٢٧).

الوجود الرباطي:

يمتلك الوجود عند الفلاسفة معنيين: الأول: هو الوجود المقابل للوجود المحمولي؛ أي الوجود في نفسه، ويستعمل في المواد الثلاث بعنوان رابط في القضايا الحملية الإيجابية، وهذا غير النسبة الحكمية: (ذلك لأن لكل قضية ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وقد عدّ البعض الحكم بهذه النسبة جزءاً رابعاً) والثاني: الوجود الذي هو أحد اعتبارات وجود الشيء، وهو من المعاني الوصفية، فوجود المعلول من حيث إنه معلول عبارة عن وجوده لعلته، فالمعلول هو صرف الارتباط بالجاعل.

فالوجود إما وجود رابط وإما محمولي.

الوجود الرابط هو ثبوت شيء لشيء آخر: مثال ذلك البياض موجود في الجسم؛ حيث إن هذا الوجود ليس استقلالياً وغير موجود في نفسه، بل وجوده في غيره وبغيره، وهو نوع من المعاني الحرفية التي تربط المحمول بالموضوع في القضايا الإيجابية. وأما في القضايا السالبة، فهو سلب الربط. ويختلف هذا الوجود عن الحكم لأن الحكم موجود في كافة المقنود والقضايا حتى السوالب، بينما يختص الوجود الرابط بالقضايا الموجبة. وقد أطلق البعض على هذا الوجود الوجود الرباطي، وقسموه إلى قسمين: الأول هو مفاد كان الناقصة، والثاني الوجود الرباطي أو الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة.

وأما فيما يتعلق بالوجود المحمولي فتقيل أنه قسمان: إما أن يكون وجوده في نفسه ولنفسه كالعقل والجسم، وإما أن يكون وجوده في نفسه ولكن ليس لنفسه كوجود الأعراض، وقيل لهذا القسم الثاني الوجود الرباطي.

وأما الوجود الذي في نفسه ولنفسه، فإما أن يكون بنفسه وهو وجود الله (تعالى)، وإما أن لا يكون بنفسه بل بغيره وهو وجود الجواهر.

وإطلاق الوجود على الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول ليس معنوياً، بل من باب الاشتراك اللفظي؛ لأنه معنى حرفي. لكن إذا لوحظ فيه المعنى الحرفي بعينه، وأصبح محلاً للحكم، حينها يتبدل إلى وجود محمولي. بعبارة أخرى، الوجود الرابط ليس شيئاً إلا إذا نظر إليه باعتباره موضوعاً أو محمولاً في القضايا، فلو قيل مثلاً: البياض الموجود في الجسم موجود؛ فالوجود هنا رابط، وأما لو قلنا: البياض موجود؛ فالوجود هنا يمتلك معنى إسمياً. لو قلنا: النار حارة، فالوجود هنا له معنى حرفي، ولو قلنا: النار موجودة، فيمتلك معنى إسمياً. بما أن المعلولات عند المتألهين عين الربط والتعلق بالعلة، فالوجود الرابط والرباطي لا يختصان بالأعراض، بل حتى بالصور النوعية: أي الجواهر؛ حيث إن كافة الموجودات بالنسبة لله (تعالى) عين الربط والتعلق؛ بحيث لا تمتلك أي وجود استقلالي. وعليه، فالوجود الرابط عند صدر المتألهين على نوعين:

الأول: هو المفهوم التعلقي الذي لا يمكن تعقله بشكل مستقل، وهذا شبيه بالوجود

الرابط بمعنى الحرفي. يعتقد صدر المتألهين أن هذا النوع من الوجود لا يمكن تبديله إلى وجود اسمي على الإطلاق.

والثاني: هو المفهوم الذي يمكن تعقله بشكل مستقل. ثم يوضح صدر المتألهين في النهاية أن كافة الموجودات عين التعلق والربط ببارئها (تعالى). وعليه، فلا وجود استقلالي لها (الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٢٧).

الوجود المستعار: المقصود الوجودات الانتسابية والممكنات.

الوجود المصدري الانتزاعي:

المقصود مفهوم الوجود، أي الأمر العام الانتزاعي. أما منشأ انتزاعه، فهو الوجود الحقيقي صاحب المراتب. يقول صدر المتألهين: "ما ينزغ هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق، وقد عبر في مكان آخر عن منشأ انتزاعه بأنه الوجود المطلق غير المشوب بالعدم الوجود المطلق.

الوجود المطلق:

المقصود الوجود العيني الخارجي، وهو الكلي بمعنى الواسع والمطلق. وقد يراد من الوجود المطلق الوجود الذي يشمل كافة الموجودات، أعم من الواجب الممكن. وقد يستعمل في مقابل الوجود الانتزاعي. وبشكل عام، فالوجود المطلق هو الذي لا يتحدد بأي حدود خاصة، وهو كل الأشياء بشكل بسيط (م.ن. ص ١٢٤).

التعبير الذي ذكره صدر المتألهين للوجود المطلق يختلف عن الذي ذكره الفلاسفة الآخرون. فهو لا يقصد ما ذكره الفلاسفة والمنطقيون الذين اعتبروه أنه الكلي الذي يشتمل على كافة الأفراد المختلفة الحقيقة أو المتفقة فيها، بل يقصد من المطلق العموم الواسع، وهو الوجود الذي لا يشوبه العموم والخصوص والتعدد والانقسام. وعلى هذا، فالوجود واحد، وهنا لا يمكن تصور تعدد الواجب؛ لأنه وجود واحد ذو مراتب شديدة وضعيفة أشدها ذات الحق (تعالى).

الوجود المبسط:

عبرُ المرفاء عن الوجود المبسط بنفس الرحمن، وعند صدر المتألهين هو أول ما صدر وأطلق عليه حق المخلوق. وهو النور الساري في كافة الموجودات. وروح الوجود التي تظهر بصورة في كل مرتبة من مراتبه (الأسفار، ج ١، السفر الثالث، ص ١٠٠، وج ٢، السفر الثالث، ص ٣٠٠).

الوحدة والكثرة:

مسألة الوحدة والكثرة ولواحقهما من المسائل التي يبحث عنها في الأمور العامة من الفلسفة. والوحدة يقابلها الكثرة، ويقابلها أيضاً الفيرية، والهوهوية نوع من الوحدة. يقول صدر المتألهين:

«أعلم أن الوحدة ترافق الوجود وتدور معه حيثما دار؛ إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه أنه موجود، يقال عليه أنه واحد، ويوافقه أيضاً في القوة والضعف. فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم، بل هما متوافقان في أكثر الأحكام، ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك، بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم» (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٨٢).

الوحدة النسبية هي التي تحصل بين مجموعة كثيرة من جهة معينة، وهي ليست مطلقة.

يعتقد صدر المتألهين أن كل وحدة وكل جهة وحدة تعود إلى الوجود؛ فالألوان المتعددة تشترك وتتحد في أصل اللونية، وهي الوحدة في الكيف، وفي أفراد الإنسان تتحقق الوحدة بالنوع، وهناك أنواع أخرى من الوحدة كالوحدة في النسبة والاتصال، والوحدة بالاجتماع، والوحدة بالمقدار. أما الهوهوية فهي عبارة عن اتحاد أمرين يختلفان من جهة ويشتركان من جهة أخرى، والوحدة المفهومية والمصادقية كالإنسان والبشر، والوحدة قد تكون من وجه كالإنسان والحيوان؛ حيث تكون النسبة بينهما إما التساوي، أو التباين، أو العموم والخصوص من وجه، أو العموم والخصوص المطلق. الخلاصة: إن الوحدة الشخصية إما وحدة بالشخص، أو بالنوع، الوحدة بالجنس، الوحدة بالمشابهة، الوحدة بالمناسبة، الوحدة بالمقدار، الوحدة بالاتصال، الوحدة بالذات المذكورة في الكتب الفلسفية، ثم الوحدة بالوجود التي تختص بكافة عالم الوجود ومراتبه.

ويقابل أنواع الوحدة هذه الفيرية والكثرة، وهنا تطرح مسألة التقابل بين الأشياء، وعند صدر المتألهين فالوحدة والكثرة من لوازم وعوارض الوجود، ولذلك طرحها في مبحث الأمور العامة.

وأما التقابل الذي يحصل بين أمرين غير متحدتين في المصادق فله عدة نسب، إما نسبة السلب والإيجاب؛ كزيد وعدم زيد والإنسان والإنسان؛ حيث يحصل هنا تقابل التناقض؛ لأن أحدهما هو الوجود والآخر العدم. وإما إن كان الأمران وجوديين لكان بينهما غاية البعد؛ كالأبيض والأبيض، فالتقابل هنا هو التضاد. وإن كان أحدهما موجود والآخر عدم هذا الموجود؛ كالبحر وعدم البحر، فالتقابل هنا هو تقابل العدم والمملكة، وأما إذا كان أحدهما لا يمكن تصوره إلا مع الآخر، ووجود أحدهما متعلق بالآخر؛ كالأب والابن؛ حيث لا يمكن تصور الابن إلا مع تصور الأب، فهي النسبة التي تحصل بين العلة والمعلول.

يعتقد صدر المتألهين بأن التضاد لا سبيل له إلى المقولات العالية، واعتبر أن نسبة التقابل بين الواحد والكثير هي نوع آخر من التقابل غير الذي ذكره (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ١١٢-١١٨) --- «الواحد والكثير».

الوحي:

الوحي واحد من الأبحاث الكلامية التي تناولها صدر المتألهين. يقول في الشواهد الربوبية:

«الإشراق السابع: في كيفية اتصال النبي ﷺ بعالم الوحي الإلهي والقضاء الرباني، وقراءة اللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات الذي فيه نسخ الأحكام.

لما علمت: أن حقائق الأشياء مثبتة في العالم العقلي المسمى 'بالقلم الإلهي'، وفي العالم النفساني المسمى 'باللوح المحفوظ' وأم الكتاب. وفي الألواح القدرية القابلة للمحو والإثبات كما قال الله (تعالى): «يحيو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب».

وجميع هذه الكتب مما كتبتها يد الرحمن، فإن العناية الإلهية اقتضتها وأنشأتها على وفق علمه (تعالى) بذاته علماً فعلياً: لأن ما عدها من آثار وجوده وقدرته.

فكما أن المهندس يسطر صورة أبنية الدار في نسخة، ثم يخرجها إلى الوجود فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب على نفسه الرحمة وأخرج نسخة العالم من أوله إلى آخره، فوجد العالم على وفق تلك النسخة بأيدي ملائكة عمالة يستخدمها ملائكة عمالة، فإذا تم وجود العالم بصورته، خلق الله نوع البشر من الأرض، فأراد أن يجعل منها خليفة له في الدنيا ونائباً منه في عمارة النشأة الآخرة، فأعطى للإنسان قوى ومشاعر هي آلات الحس والتخيل والتمقل، فإذا أحس بصورة العالم تأدت منه صورة أخرى إلى حسه ومنه إلى خياله.

فإن من نظر إلى السماء والأرض ثم غص بصره يرى صورة السماء والأرض في خياله حتى كأنه ينظر إليها ويشاهدها، ولو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدح في مشاهدته إياها، ثم يتأدى من خياله إلى عقله صورتها على وجه أعلى وأشرف، فتحصل في العقل حقائق الأشياء التي دخلت في الحس والخيال.

فالحاصل في العقل الإنساني موافق للعالم الموجود في نفسه، والعالم الكوني مطابق للنسخة الموجودة منه في اللوح العقلي، وهو قلوب الملائكة المقربين، وهو كما علمت سابق على وجوده في اللوح القدري السابق على وجوده الكوني الجسمي، وهاهنا عكس الأمر، فيتبع وجوده الحسي وجوده الخيالي وتبعه أيضاً وجوده العقلي: أعني وجوده في القوة العاقلة.

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر في اتحاد العقل بالمعقول، وكذا الحس بالمحسوس، والخيال بالتخيل.

فإدراك الإنسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتحادها بها وتحققه بوجودها، وهذه الموجودات بعضها حسي وبعضها مثالي وبعضها عقلي. فكان الوجود أولاً عقلاً، ثم نفساً، ثم حساً، ثم مادةً، فدار على نفسه فصار حساً، ثم نفساً، ثم عقلاً، فارتقى إلى ما هبط منه والله هو المبدأ والغاية.

فالإنسان إذا بلغ إلى هذا المقام الرباني يطلع على ما في القضاء الإلهي والقدر الرباني، ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبي ﷺ عن نفسه أنه أسرى به حتى سمع صرير الأقلام، كما قال (تعالى): ﴿لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير﴾.

فالكتابة العقلية مصنوعة عن التبدل والتغير والنسخ والتحريف، وأما الكتابة النفسية اللوحية فينتظر في المحو والإثبات، وينشأ منها نسخ الأحكام، ولا يبعد أن يكون سماع صرير الأقلام منه ﷺ إشارة إلى ما في عالم القدر من الصور التي كتبها أقلام رتبته دون رتبة القلم الأعلى، والأواحي دون اللوح المحفوظ، فإن الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدل، وهي حقائق العلوم العقلية التي لا تمحى أبداً من اللوح المحفوظ، وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والإثبات.

ومن هذه الألواح تنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل (عليهم السلام)، ولذا يدخل في الشرع الواحد النسخ في الأحكام، وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه ورفع، فإن ما دخل في الوجود لا يرتفع أبداً، فإن كل حادث له سبب ولسببه سبب، حتى ينتهي إلى الأمور الحتمية القضائية والأسماء الإلهية، ومن حقق الأمر في كيفية نشوء الكثرة والتغير من الحضرة السمرمية لم تشتبه عليه حقيقة الحال، ولم تنزل قدمه عن مقامه في نحو هذه المزال (الشواهد الربوبية، ص ٢٤٩-٢٥٢).

الوضع:

الوضع واحد من المقولات التسع العرضية، وقالوا في تعريفه: وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، أو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود، واعتبر صدر المتألهين أن الوضع ليس عبارة عن نفس النسبة؛ لأن النسبة وإن كانت واقعة فهي من باب الإضافة لا الوضع، بل هو كون الجسم بشكل أن يكون لأجزائه هذه النسبة وهذا الوضع، والوضع هنا غير الوضع المذكور في النقطة.

قد يكون الوضع بالطبع، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقوة، وعلى هذا، فالوضع يطلق على ثلاثة معانٍ:

١- كون الشيء مشاراً إليه بالحس. وعلى هذا، تكون النقطة وضعاً بينما الوحدة ليست بوضع.

٢- كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في الجهة.

الولاية:

يقول صدر المتألهين حول معنى الولاية: (مفاتيح الغيب، ص ٤٨٧-٤٨٨)
 «اعلم أن الولاية مأخوذة من الولي وهو القرب. ولذلك يسمى الحبيب ولياً، لكونه قريباً
 من محبه، وفي الاصطلاح هو القرب من الحق (سبحانه)، وهي عامة وخاصة.
 والعامة حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحاً، قال الله (تعالى): ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ

آمَنُوا يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.

والخاصة هي الفناء في الله ذاتاً وصفة وفعلاً، فالولي هو الفاني في الله، القائم
 المتخلق بأسمائه وصفاته (تعالى)، وهي قد تكون عطائية، وقد تكون كسبية، والعطائية ما
 تحصل بقوة الانجذاب إلى الحضرة الإلهية قبل المجاهدة، والكسبية ما تحصل بالانجذاب
 إليها بعد المجاهدة، ومن سبقت جذبته على مجاهدته يسمى بالمحب، لتقربه إليه أولاً، ثم
 يحصل له الانجذاب ثانياً، كما قال رسول الله ﷺ ناقلاً عن ربه: لا يزال العبد يتقرب إلي
 بالنوافل حتى أحبه... الحديث، فجذبته موقوفة على المحبة الناتجة من تقربه، ولذلك
 يسمى كسبياً، وإن كان هذا التقرب أيضاً من جذبته (سبحانه) من طريق الباطن إليه،
 ودعوته باستعداده الأزلي إلى حضرته: إذ لولاه لما أمكن لأحد أن يخرج من حظوظ نفسه،
 والمحبيون أتم كمالاً وأرفع مثلاً من المحبين.

واختلفوا في أن الولي هل يجوز أن يعلم أنه ولي أم لا؟ فمنهم من قال: لا يجوز؛ ذلك
 لأن الولي يلاحظ نفسه بعين الاستصفار، وإن ظهر شيء من الكرامات خاف أن يكون
 مكرراً، وهو يستشعر الخوف دائماً سقوطه عما هو فيه، وأن تكون عاقبته بخلاف حاله،
 وهؤلاء لا يجعلون من شرط أن الولاية وفاء المآل، والحق عندنا خلافه، فإن أصل الولاية
 العلم بالله وصفاته وآياته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر علماً شهودياً برهانياً، والعلوم
 البرهانية غير قابلة للانمحاء والزوال والنسيان.

ومنهم من قال: يجوز أن يعلم الولي أنه ولي، وليس من شرط تحقق الولاية في الحال
 الوفاء في المآل، وقيل: علامات الولاية ثلاث: شغفه بالله (تعالى)، وقراره إلى الله، وهمه
 (الله).

واعلم أن الولي كما أشرنا إليه هو العارف بالله واليوم الآخر، والمواظب على الطاعات
 ونفل العبادات، المجتنب عن المعاصي واللذات، المعرض عن الدنيا وما فيها، المعصوم عن
 الجهل والخطأ، وليس عندنا من شرط الولاية ظهور الكرامة وخوارق العادة، وربما يظهر
 خرق العادة من غير الولي أيضاً: كالرهبان والمستعنين بالجن وغيرهم، فلذا قالوا: إن

الخوارق أربعة أنواع: معجزة وكرامة ومعونة وإهانة، فالمعجزة للأنبياء، والكرامة للأولياء، وهي ظهور أمر خارق للعادة غير مقارن للتحدي، وبها يمتاز عن المعجزة، وبمقارنة الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح، والتزام متابعة النبي ﷺ يمتاز عن الاستدراج. ومن مؤكدات تكذيب الكذابين.

كما روي: أن مسيلمة دعا لأعور أن يصير بصيراً بعينيه، فصارت عينه الصحيحة عمياء، ويسمى هذا إهانة، وقد يظهر من عوام المسلمين مخلصاً...

الوهم:

الوهم هو الاعتقاد المرجوح، وقال البعض: إنه الحكم بالأمور الجزئية غير المحسوسة. وقد يطلق على القوة التي تدرك هذه الأمور فيقولون القوة الواهمة.

محل الواهمة هو التجويف الأوسط من الدماغ، ووظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة.

تحكم هذه القوة على الحيوانات كما تحكم على البشر القوة العاقلة.

يعتقد صدر المتألهين أن الوهم عندنا عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي، فالوهم عنده هو القوة العقلية المتعلقة بالخيال، وليس قوة مستقلة بذاتها كما يعتقد الآخرون (مفاتيح الغيب، ص ١٣٩. والأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٧).

الهبوط:

يعتقد بعض الفلاسفة ومنهم أرسطو بأن النفوس البشرية كانت تسكن عالم الملكوت موطنها الأصلي قبل أن تنزل إلى عالم الأبدان: حيث اكتسبت الكمال والفيض من الأبدان، ومن ثم تعود مجدداً إلى موطنها الأصلي. وقد نسبت هذه العقيدة لأفلاطون أيضاً ويمكن مشاهدة هذه الأفكار عند الأفلاطونيين الجدد.

الظاهر من كلمات صدر المتألهين أنه لم يرتض كون النفوس جسمانية الحدوث (الأسفار، ج ١، السفر الرابع، ص ٢٥٥-٢٦٥).

وبشكل عام، يقول صدر المتألهين: إن حكاية هبوط النفس الأدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد، وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء، ومرموزات الأنبياء وإشارات الأولياء والحكماء الكبار، ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة: كقوله (تعالى): ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ ثم رددناه أسفل سافلين، ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾، وكقوله (تعالى) في حكاية آدم وهبوطه من عالم الجنان: ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾، وقوله (تعالى): ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾، وفي الحديث النبوي: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المارقة التي هي خزائن علم الله، وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿رحم الله امرأ عرف من أين وفي أين وإلى أين، فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون، والوسط إلى ما مع الكون، والآخر إلى ما بعد الكون.

وقال معلم الفلاسفة أرسطوطاليس في كتاب أنولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه: إنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل انتفعت به؛ وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء، وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليها قواها، وترأت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها، وهي في العالم العقلي. وفي أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة ورموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم وسعودها وحكايات مرشدة إلى ذلك، منها قصة سلامان وأيسال، ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كلية ودمنة، ومنها حكاية حي بن يقظان، وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس أولها:

الهم:

هو واحد من الكيفيات النفسانية يتبناها حركة الروح إلى داخل البدن، وهو مركب من الخوف والرجاء (الأسفار، ج ١، السفر الثاني، ص ١٠٤).

الهواجس النفسانية: — الخواطر.

الهووية:

يفيد حمل "هوهو" أو الهووية أن كل شيء هوهو كما يقولون، "فالهووية عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود، وهما متغايران بوجه من الوجود متحدين في الوجود الخارجي أو الذهني، فيكون تغايرهما اعتباري واتحادهما وجودي، سواء كان الوجود المنسوب للموضوع منسوباً للمحمول بعينه؛ كقولنا: زيد إنسان؛ حيث يكون الاتحاد بينهما بالذات، أو كان الاتحاد بينهما بالعرض؛ كقولنا: الإنسان كاتب؛ حيث إن جهة الاتحاد بينهما واحدة، لكنها تنسب للموضوع بالذات وللمحمول بالعرض، أو كان انتسابها إلى الموضوع والمحمول بالعرض؛ كقولنا: الكاتب متحرك".

يوضح صدر المتألهين أن الهوية من أحوال الوحدة والوجود والتشخص، والوحدة شيء واحد ذاتاً ومصداقاً، يقول: "إن الهوية من أحوال الوحدة كما إن الغيرية من أقسام الكثرة". وعبر عن الوجود بالهوية، فقال: كل هوية سواء كانت واجبة أم ممكنة، فلا بد لها من لوازم عقلية (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٩١-٩٢).

يقول صدر المتألهين: "الهووية عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود، وهما المتغايران بوجه من الوجه، المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني، سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات؛ بمعنى كون واحد منهما موجوداً بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا: زيد إنسان. فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان، أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك، سواء كان أحدهما موجوداً بوجود بالذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض؛ كقولنا: الإنسان كاتب، فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض، أولاً يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجوداً بوجود أمر غيرهما بالعرض؛ كقولنا الكاتب متحرك، فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما. وهو الإنسان، فثبت أن جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين، وقد يكون في أحدهما، وقد يكون خارجاً عنهما".

الهويات البسيطة: المقصود منها العقول والنفوس والمجردات.

الهويات المتجددة: بشكل عام، الحوادث الزمانية هويات متجددة، وبالأخص الطبائع

الجسمية (الأسفار، ج٣، ص ٦٢، ٦٥).

الهويات الوجودية: المقصود منها الوجودات الخاصة (المشاعر، ص٧٦).

الهوية الأولى: أي العقل الأول.

الهوية السارية: ... مرتبة الأحدية (الأسفار، ج٢، ص ٣٠٥).

الهويات الشخصية:

يقصد صدر المتألهين من هذا الاصطلاح الوجود الخارجي. وأطلق مصطلح الهوية الشخصية على ذات الحق (تعالى) (الأسفار، ج٣، ص ١٧).

هياكل الأعيان: المقصود منها الموجودات والماهيات (المشاعر، ص ٥٦).

الهياكل السبعة:

الهياكل السبعة تعني معابد الصابئة السبعة، وقد أطلق عليها هذا الاسم بناءً على السيارات السبعة. يعتقد الصابئة أن السيارات هي الوسطة والشفيع بين العبد وخالقه، ولذلك كانوا يعبدونها. والظاهر أن حركة النبي إبراهيم عليه السلام المذكورة في القرآن الكريم كانت ضد الصابئة (تفسير ملا صدرا، ج٢، ص ١٢٠).

يقول صدر المتألهين:

”وأما أصحاب الأشخاص فقالوا: إذا كان لا بد من متوسل يتوسل به، وشفيع يتشفع إليه، والروحانيات وإن كانت هي التوسلات، لكننا إذا لم نرها بالأبصار ولم نخاطبها بالآلسن لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها، ولكن الهياكل قد ترى في وقت ولا ترى في وقت - لطلوعها وأفولها وظهورها وبالليل وخفائها بالنهار - فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نحسب أنبيئنا، نعكف عليها، ونتوسل بها إلى الهياكل، فننتقرب بها إلى الروحانيات، وبها إلى الباري، فنعبدهم ليتربونا إلى الله زلفى.

فاتخذوا أصناماً وأشخاصاً على مثال الهياكل السبعة، كل شخص في مقابله هيكل وضعوها من الأجساد السبعة المتطرفة من الحديد والنحاس وغيرهما، فراعوا في ذلك الزمان، والوقت، واليوم، والساعة، والدرجة، والدقيقة، وجميع الأوصاف النجومية، فتقربوا إليه في يومه وساعته، وتغفروا ببخوره، وتختتموا بخاتمه، ولبسوا لباسه، وتضرعوا بدعائه، وعزموا بعزائمه، وسألوا حاجاتهم منه.

فيقولون: كانت تقضى حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات، وذلك هو الذي أشار إليه قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً﴾، فأصحاب الهياكل هم عبدة الكواكب: إذ قالوا بالهيتها - كما مر - وأصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان: إذ سموها آلهة في مقابل الآلهة السماوية، وقالوا: ﴿هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (١٨/١٠). وقد ناظر الخليل (على نبينا وآله وعليه

(السلام) هؤلاء النريتين، فابتدأ بكسر مذاهب الأشخاص، وذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ (٨٢/١٠)، وتلك الحجة إن كسرهم قولاً لقوله: ﴿اتَّعْبِدُونَ مَا تَنْتَحُونَ﴾ والله خلقكم وما تعملون﴾ (٩٦-٩٥/٣٧). ولو كان أبوه أبو ذر هو أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام ورعاية الإضافات...

الهيولى:

ذكرنا عند البحث عن كلمة المادة عقيدة الحكماء الذين يقولون: إن المادة الأولى للعالم المتصورة بالصور والمتقلبة الأحوال والأشكال والهيئات واحدة.

ثم إن مسألة كيفية ظهور مادة العالم الأولى واحدة من الأبحاث الفلسفية الهامة. فقال البعض: إن المادة الأولى هي الماء، وقال آخرون: النار، وقال فريق ثالث: التراب، والبعض اعتبره الهواء، وعدها البعض عنصرين. وعدها آخرون أربعة عناصر.

يعتقد الفلاسفة أن العناصر الأربعة: أي الماء والهواء والتراب والنار، تخضع دائماً للتغير والتبدل، وهي تمتلك قوة وفعل، صورة ومادة، وعلى هذا، فمادة المواد الهيولى الأولى تختلف عن المواد الأربعة، فهي جهة القوة الموجودة في تمام الأشياء.

يعتقد صدر المتألهين أن من راجع شعوره يدرك أن في الأجسام شيئاً هو محل لتوارد الصور والهيئات، وهو عجيبة لحصول الاستحالات والانقلابات، فالتراب يتبدل إلى نبات، والنطفة إلى إنسان أو حيوان، ففي كافة المراحل الكمالية التي تقطعها النطفة لتصبح إنساناً تمتلك شيئاً يحفظ وحدتها الشخصية والنوعية، وهي الهيولى أو الهيولى الأولى (الأسفار، ج ٢، السفر الأول، ص ٣٧، ٧٣، وج ٢، السفر الثاني، ص ٦٤، ١١٧).

يقول صدر المتألهين: فالهيولى في الجسم ليست إلا جوهراً محضاً لها في الوجود قابلية للتلبس بأية صورة وصفة كانت.

وبناءً على ما تقدم حقيقة الهيولى هي استعداد الحدوث، وتتوارد عليها الصور في كل آن على نعت الاتصال. ولا يوجد أي جسم في العالم عارياً عن الهيولى، كما لا يوجد أي جسم يمكن عريانه عن صورة من الصور.

الجسم يتلبس في كل مرتبة بصورة ويمتلك جهة فعل ﴿وكل يوم هو في شأن﴾ - المادة وبرهان الفصل والوصل (الأسفار، ج ٢، السفر الثاني، ص ١٤٥ وما بعد).

ي

اليقين:

اليقين عدة مراحل:

اليقين الأول عبارة عن العلم واليقين الثاني العين، والثالث انحق. واليقين كمال للنفس باعتبار القوة النظرية (تنسير ملا صدرا، ج ٦، ص ١٢٢).

يوم الفتح

'يوم الفتح' يطلق تارة على وقت الولادة المعنوية التي تنفتح بها مملكة البدن وعساكر قواها البهيمية والسبعية والشيطانية للروح، وتارة يطلق على القيامة الصفري وهي الموت الطبيعي. وتارة يطلق على يوم القيامة الكبرى بظهور المهدي (عج)، وغلبته على الدجال والدجالين (م ن).

المصادر

- ١- الأسفار، الطبعة الحجرية، صدر الدين الشيرازي، الطبعة الأولى ١٢٨٢ هـ ق.
- ٢- الأسفار، طبعة قم، المصطفوي في تسعة مجلدات / أعد هذا القاموس من هذه الطبعة.
- ٣- الأسفار، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٠ في تسعة مجلدات.
- ٤- التفسير الكبير، طبعة قم (مجلد واحد منه)، باهتمام السيد عبد الله فاطمي ١٢٩٢ هـ ق.
- ٥- تفسير ملا صدرا، ستة مجلدات، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦١ هـ ش.
- ٦- تفسير سورة الجمعة، انتشارات مولى - طهران ١٣٦٣ هـ ش.
- ٧- تفسير سورة الواقعة، انتشارات مولى، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
- ٨- أسرار الآيات، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، الخواجوي،

١٣٦٢ هـ ش.

٩- تفسير آية النور، انتشارات مولى طهران، ١٣٦١ هـ ش.

١٠- كسر أصنام الجاهلية، باهتمام محمد تقي دانش پژوه، طهران،

١٩٦٢ م.

١١- المظاهر الإلهية، ترجمة السيد حميد طيبييان، طهران، أمير كبير،

١٣٦٤ هـ ش.

١٢- الرسالة العرشية، ترجمة غلام حسين آهني، أصفهان،

١٣٤١ هـ ش.

١٣- إيقاظ النائمين، باهتمام الدكتور مؤيدي، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

١٤- مفاتيح الغيب، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الإسلامية،

١٣٦٢ هـ ش.

١٥- مجموعة رسائل صدر المتألهين (تحتوي على عدة رسائل)، الطبعة

الحجرية، ١٣٠٢ و ١٣٣٥ هـ ش.

١٦- الشواهد الربوبية، ترجمة جواد مصلح، طبعة طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

١٧- المبدأ والمعاد، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٤ هـ ق.

١٨- كتاب المشاعر، باهتمام هنري كوربان، ١٣٤٢ هـ ش.

١٩- إكسير العارفين، طبعة طهران، ١٩٨٤ م.

٢٠- تفسير القرآن الكريم (في ستة مجلدات)، باهتمام محمد خواجهوي،

طبعة قم، ١٣٦١ هـ ش.